بسم الله الرحمن الرحيم

FECR

FCR YAYIN LTD.
Genel Yayın No | General Publication Number: 1765
FCR Sertifika no | Certificate Number: 46550
ISNI: 0000 0004 4657 1968
ROR ID: ror.org/00zznvq98

Alt Yayın | Imprint: Fecr
Yayın No | Publication Number: 1052

Kitap Adı : Klasik Arap Şiir Eleştirisinde İbn Sellâm el-Cumahî
Book Title : Ibn Sallām al-Jumahī in Classical Arabic Poetry Criticism
ISBN : 978-625-8724-07-3
DOI : doi.org/10.70458/fcr.9786258724073

Yazar | Author: İsmail Araz | orcid.org/0000-0002-3482-0483
Kurum | Institution: Mardin Artuklu Üniversitesi
ROR ID: ror.org/0396cd675
Editör | Editor: Ahmet Gemi | orcid.org/0000-0003-4124-5525

Yayın Türü: Kitap | Publication Type: Book – Monograph
Yayın Dili: Türkçe | Language: Turkish
Ebat | Dimensions: 16 x 24 cm
Baskı Sayısı | Edition: 1
Sayfa Sayısı | Pages: 352 (xiv+338)

Yayım Tarihi | Publication Date: Kasım | November 2025
Yayım Yeri | Place of Publication: Ankara, Türkiye
Mizanpaj ve Kapak | Layout and Cover Design: FCR
Baskı ve Cilt | Printing and Binding: NY MATBAACILIK (Sertifika no: 50732)

Konu Kategorisi | Subject Categories
BIC: DSBB - Klasik şiir eleştirisi | Literary studies: poetry & poets
BISAC: LIT014000 - Şiir / Eleştiri | Poetry / Criticism
THEMA: DSC - Şiir ve şairler üzerine edebi çalışmalar | Literary studies: poetry & poets
LC Classification: PJ7501-8517 - Arap edebiyatı | Arabic literature
DEWEY: 892.7 - Arap şiiri tarihi ve eleştirisi | Arabic poetry - History and criticism
WoS Category: Edebiyat | Literature
WoS Citation Topics Meso: Edebi Çalışmalar | Literary Studies
WoS Citation Topics Micro: Edebi Tarih ve Eleştiri | Literary History and Criticism
Scopus Subject Areas: 1208 - Beşeri Bilimler (Edebiyat ve Kuram) | Humanities (literature & theory)

Atıf Bilgisi | Cite as: Araz, İsmail. *Klasik Arap Şiir Eleştirisinde İbn Sellâm el-Cumahî.* Ankara: FCR Yayın Ltd.-Fecr, 2025.

© All rights reserved | FCR YAYIN LTD.

Hacı Bayram Mah. Boyacılar Sk. No: 14/1 06050
Altındağ-Ankara/TÜRKİYE • Tel: +90 (312) 310 08 60
www.fcr.com.tr • fcr@fcr.com.tr

KLASİK ARAP ŞİİR ELEŞTİRİSİNDE
İBN SELLÂM EL-CUMAHÎ

İsmail ARAZ

Ankara 2025

Yazar Hakkında | About the Author

İsmail ARAZ, Mardin'de doğdu. 2017 yılında İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden dereceyle mezun oldu. 2019 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalında *Abdurrahman el-Berkûkî'nin Dîvân el-Mütenebbî'yi Şerh Yöntemi (İnceleme-Değerlendirme)* başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Aynı üniversitede sürdürdüğü doktora eğitimini 2024 yılında, *Klasik Arap Edebiyatında Şiir Eleştirisi: İbn Sellâm el-Cumahî Örneği* adlı çalışmasıyla tamamlayarak doktor unvanını aldı. Mardin Artuklu Üniversitesinde görev yapmakta olan Araz'ın araştırma alanları arasında klasik Arap şiir eleştirisi, Arap edebiyatı tarihçiliği, edebiyat tarihi yazıcılığı, tezevvuk metodu ve metin şerhi bulunmaktadır. Akademik ilgisi, daha çok klasik Arap edebiyatının estetik ve eleştirel boyutlarını tarihsel bağlam içinde incelemeye yöneliktir.

Ismail ARAZ was born in Mardin (Turkey). He graduated with honors from the Faculty of Theology at Inönü University in 2017. In 2019, he completed his master's degree at the Institute of Social Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric, Marmara University, with a thesis entitled *Abdurrahman al-Barkūqī's Method of Commentary on al-Mutanabbī's Dīwān: An Analysis and Evaluation*. He earned his Ph.D. from the same university in 2024 with a dissertation titled Poetry *Criticism in Classical Arabic Literature: The Example of Ibn Sallām al-Jumahī*. Araz currently serves at the Mardin Artuklu University. His research areas include classical Arabic poetry criticism, Arabic literary historiography, the writing of literary history, the method of taste (tazawwuq), and textual commentary. His academic interest is focused on exploring the aesthetic and critical dimensions of classical Arabic literature within its historical context.

Kitap Hakkında

Klasik Arap Şiir Eleştirisinde İbn Sellâm el-Cumahî

İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846 [?]), klasik dönemin sözlü ve yazılı şiir eleştirisi geleneğini temsil eden öncü bir eleştirmendir. O, şiir eleştirisinde yalnızca Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]) ve Asmaî (ö. 216/831) gibi sözlü geleneğin büyük isimlerinden değil, aynı zamanda muhaddis ve tarihçilerin eser telifi anlayışından da yararlanmıştır. Bu çok yönlü yaklaşım, İbn Sellâm'ın şiir eleştirisini dar bir çerçeveden kurtararak bağımsız bir disiplin hâline getirme arzusunu yansıtmaktadır. Bu bağlamda İbn Sellâm, kendisinden önce fahl ve tabaka kavramları etrafında şekillenen eleştiri geleneğini yeniden yorumlayarak şiir eleştirisini sistematik bir alan hâline getirmeyi amaçlamıştır. Bu durum, şairlerin belirli ölçütlere göre sınıflandırıldığı, kuralları ve uzmanlık alanı belirlenmiş bir eleştiri anlayışının temellerini atmıştır. Bu çalışmada İbn Sellâm'ın kısmen gerçekleştirebildiği bu şiir eleştirisi projesi, kapsamlı biçimde ele alınmıştır. Çalışma, tabakât düşüncesi ekseninde şekillenen bu projenin kaynaklarını ortaya koymak amacıyla İbn Sellâm öncesi şiir eleştirisi birikimini de incelemiştir. Böylece onun önceki sözlü ve yazılı gelenekten ne ölçüde beslendiği, bu geleneğe ne kadar sadık kaldığı ve özgün bir eleştiri paradigması geliştirip geliştiremediği tartışılmıştır. Çalışmada ayrıca İbn Sellâm'ın şiir kavramını nasıl tanımladığı, şairleri hangi ölçütlerle sınıflandırdığı ve müstakil bir şiir eleştirisi disiplini oluşturma hedefinde ne ölçüde başarılı olduğu değerlendirilmiştir. Bu yönüyle çalışma, sistematik Arap şiir eleştirisinin 4./10. yüzyılda başladığı yönündeki genel kabule karşı çıkarak eleştirinin sistematik kökenlerinin 3./9. yüzyıla uzandığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı; İbn Sellâm el-Cumahî; Şiir Eleştirisi; Fahl; Tabakât

About the Book

Ibn Sallām al-Jumahī in Classical Arabic Poetry Criticism

Ibn Sallām al-Jumahī (d. 231/846 [?]) stands as one of the foremost critics representing the classical tradition of both oral and written Arabic poetry criticism. He drew not only from major figures of the oral tradition such as Abū ʿUbayda and al-Aṣmaʿī but also from the methodological approaches of traditionists and historians. This interdisciplinary engagement reflects Ibn Sallām's ambition to establish poetry criticism as an autonomous scholarly discipline rather than a subsidiary branch of literary or linguistic studies. By reinterpreting the concepts of fahl (poetic mastery) and ṭabaqāt (hierarchical classification), which had shaped earlier critical thought, Ibn Sallām sought to transform poetry criticism into a systematic and regulated field with defined criteria and specialists. This study examines Ibn Sallām's project—partially realized in his extant works—as a foundational attempt to institutionalize Arabic literary criticism. Focusing on the ṭabaqāt framework, the research traces the intellectual sources that influenced Ibn Sallām and evaluates the extent to which he was indebted to the preexisting oral and written traditions. It also explores his level of originality and his success in developing an independent critical paradigm. Through this discussion, the study analyzes how Ibn Sallām defined the concept of poetry, the standards he employed in classifying poets, and his overall contribution to shaping a structured discipline of poetry criticism. Challenging the prevailing assumption that systematic Arabic poetry criticism emerged in the 4th/10th century, this research argues that its roots can, in fact, be traced back to the 3rd/9th century. The study employs a qualitative methodology that emphasizes textual interpretation and contextual understanding.

Keywords: Arabic Language and Literature; Ibn Sallām al-Jumahī; Poetry Criticism; Fahl; Ṭabaqāt

ÖN SÖZ

Günümüze ulaşan ve ilk örnekleri Cahiliye dönemine dayanan klasik Arap şiir eleştirisi üzerinde çalışmak kapsamlı bir araştırma-inceleme faaliyeti gerektirir. Şairlerin şiirleri, şiirlerdeki lafız-anlam uyumu ile şairlerin muhataba iletmek istedikleri mesaj arasında nasıl bir bağlantının olduğu ve şiirlerin doğru bir şekilde incelenmesi için ne yapılması gerektiği söz konusu araştırma-inceleme faaliyetinin sadece bir yönünü oluşturur. Şair ve şiirler özelinde ortaya çıkan bu problemler, şairleri inceleyen ve günümüzde şiir eleştirisi eserleri olarak bilinen çalışmalarda farklı boyutlarda öne çıkar. "Müellif şairleri nasıl değerlendirmiştir? Müelliflerin açıklamalarındaki kapalılık ya da müphemlik nasıl giderilebilir? Bu açıklamaların ardında saklı anlamlar var mıdır? Ciddi bir şiir eleştirisi okuması yapabilmek için klasik dönem âlimlerinin eserleri hangi metotla okunmalıdır?" şeklindeki birçok soru, şiir eleştirisine yer veren eserlerin tahlili sırasında gündeme gelir. Bu durumun klasik Arap şiir eleştirisini çalışılması zor alanlardan biri hâline getirdiği ortadadır. Tam da burada klasik eserlerin yoğun muhteva taşıdığı, bu nedenle özgün bir araştırma için âlimlerin görüşlerinin etraflıca incelenmesinin elzem olduğu hatırlanmalıdır. Bu konuda bir farkındalığa sahip olmadan âlimlerin eserlerinin incelenmesi bazı tahribat ve tahrifatlara sebep olabilir. Diğer bir ifadeyle, mezkûr eserler dilin kültürü başta olmak üzere sentaktik, semantik, dilbilimsel ve mantıksal açılardan okunmadığı sürece âlimlerin açıklamaları hakkında kesin ve nihai bir çıkarıma varmak güçtür. Özellikle zevkiselimle öne çıkan ve öz ifadelere yer veren şiir eleştirisi eserlerinin bu hassasiyetle incelenmesi önemlidir.

Bu çalışma, yukarıda sadece bir kısmı zikredilen zorlukların farkında olarak hazırlanmıştır. Bu nedenle, klasik dönem âlimlerinin açıklamalarının ilk başta anlaşılan anlamıyla yetinilmemesi gerektiği; orijinal bir okuma ve araştırma için âlimlerin açıklamalarının kapsamlı bir şekilde çözümlenmesinin önemli olduğu, çalışma boyunca göz önünde bulundurulan temel iki husus olmuştur. Günümüze ulaşan ilk şiir eleştirisi kaynaklarından İbn Sellâm el-Cumahî'nin *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ*' eseri söz konusu hususlar esas alınarak incelenmiştir.

3./9. yüzyılın önemli eleştirmenlerinden kabul edilen İbn Sellâm, sonraki nesillere derin ve çok yönlü bir miras bırakmıştır. Bu mirasa sahip çıkmak, İslam medeniyetinin önemli bir dönemine tekabül eden 3./9. yüzyıldaki Arap şiir eleştirisinin gelişimini doğru okumak ve İbn Sellâm'ın entelektüel birikiminin usul ve esaslarını tespit etmek için *Tabakât* eseri etraflıca incelenmelidir. Ancak bu inceleme önceki çalışmaların tekrarından ya da İbn Sellâm'ın görüşlerinin farklı

cümlelerle yeniden ifade edilmesinden ibaret olmamalıdır. Aksine, ilmî mirasla tarihî ve felsefi derinliği olan yeni bir ilişki kurulmalıdır. Bu ilişki epistemolojik ve ontolojik bir kopuş olmadan gerçekleşmelidir. Âlimlerin hangi dönemde yaşadıkları, nasıl düşündükleri, eserlerini nasıl telif ettikleri ve kimi muhatap aldıkları dikkate alınmalıdır. Bu da tarihî, sosyolojik ve kültürel verilerin göz önünde bulundurulduğu bütüncül bir araştırma-inceleme perspektifiyle gerçekleşebilir.

Zikredilen ayrıntılardan hareketle bu çalışmada İbn Sellâm öncesi şiir eleştirisi ile İbn Sellâm'ın şiir eleştirisi anlayışı birbiriyle bağlantılı olarak incelenmiştir. İnceleme sonucunda İbn Sellâm'ın şair ve şiirlere yaklaşımı hakkında bazı tespitlerde bulunulmuştur. Çalışmadaki tahlil ve değerlendirmelere rağmen İbn Sellâm'ın birçok açıdan incelenmeyi bekleyen önemli bir eleştirmen olduğu unutulmamalıdır. Bu bakımdan çalışmadaki değerlendirmeler nihai bir anlam ifade etmemektedir. Bunun yerine söz konusu değerlendirmeler, İbn Sellâm gibi derin birikime sahip bir şiir eleştirmeninin incelenmesinin önemine vurgu yapan açıklamalar olarak kabul edilebilir. Şu hâlde İbn Sellâm'ın şiir eleştirisi anlayışını ele alan bu çalışmanın; araştırmacıları bekleyen birçok çalışma sahasına işaret eden, âlimlerin birikimlerini vurgulayan ve öz açıklamalarla öne çıkan klasik metinlerin ilk başta anlaşılan ya da akla gelen anlamlarıyla yetinilmemesi gerektiğine dikkat çeken bir özellikte olduğu söylenebilir. Bu bağlamda âlimlerin ilmî yeterliliklerinin vurgulandığı ve açıklamalarının dikkatle incelendiği çalışmaların hazırlanmasının önemli olduğunu belirtmekte fayda vardır.

…

Çalışmanın hazırlanmasında emeği geçen birkaç isme teşekkür etmek isterim. İlk olarak bize bıraktıkları ilim hazinesi için burada âlimleri rahmetle yad etmekten mutluluk duyduğumu belirtmeliyim. Zira İslam medeniyetinin gelişmesine katkı sağlayan âlimler olmasaydı bu çalışma ortaya çıkmayacaktı. Âlimlerin -zinde aklın öne çıktığı- özgün çalışmaları ve bize bıraktıkları ilmî miras sayesinde çalışmamın konusu hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmaya çalıştım. Üzerimdeki haklarını ifa edememekle beraber onlara teşekkürlerimi arz ederim. Bu çerçevede âlimlerin ilmî birikimlerine vurgu yapan günümüz araştırmacılarından Mahmûd Muhammed Şakir, Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ ve Mahmûd Tevfîk Sa'd'a teşekkürü borç bilirim. Mezkûr araştırmacıların eserleri aracılığıyla İslam medeniyetinin ilmî serüvenini daha yakından tanıma fırsatım oldu. Ayrıca ömrünü İslam medeniyetine adayan, dirayetli ve şuurlu araştırmacıların yetişmesinin gerekliliğini vurgulayan Fuat Sezgin'i de burada zikretmek isterim. İlim dünyasına sunduğu çalışmaları için onu rahmetle ve minnettarlıkla yad ederim.

İsimlerini zikrettiğim değerli ilim insanlarının yanı sıra, yüksek lisans sürecinde olduğu gibi doktora sürecinde de klasik Arap edebiyatına dair birikimini benimle paylaşma nezaketinde bulunan kıymetli üstadım Fahreddin Kabâve'nin sarsılmaz desteğine minnettarım. Onun yönlendirme ve eleştirileri, metinleri daha doğru anlamamda bana yardımcı oldu. Bunun yanında görüşleriyle çalışmanın son hâlinin şekillenmesine katkı sağlayan değerli danışman hocam Halil İbrahim Kaçar'a teşekkür ederim. Benim için önemli olan eleştiri ve bilgilendirmeleri, çalışmamı bilimsel temeller çerçevesinde hazırlamama yardımcı oldu. Yine değerlendirmeleriyle çalışmanın daha bütüncül olmasını sağlayan kıymetli hocalarım Ali Bulut'a, Yılmaz Özdemir'e, Abdullah Yıldırım'a ve Yakup Kara'ya şükranlarımı sunarım. Son olarak, çalışma boyunca karşılaştığım problemler konusunda bana yardımcı olan ve ilmî eleştirileriyle bana destek veren sevgili eşim Cangül Hanım'a sonsuz teşekkürler.

İsmail ARAZ
Mardin, 2025

İthaf

Hayatını İslam medeniyetinin ihyasına vakfeden Fuat Sezgin'e;
Arap dili ve edebiyatı alanındaki derinlikli çalışmalarıyla
yolumu aydınlatan Mahmûd Muhammed Şâkir'e,
Mahmûd Tevfîk Sa'd'a, Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ'ya
ve değerli üstadım Fahreddin Kabâve'ye…

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ **vii**

GİRİŞ **1**

Çalışmanın Konusu ve Amacı 1

Literatür Değerlendirmesi 8

Çalışmada Takip Edilen Yöntem 16

İBN SELLÂM ÖNCESİ ŞİİR ELEŞTİRİSİ **19**

Cahiliye Dönemi 20

Sadrü'l-İslâm Dönemi 39

Emevîler Dönemi 55

İBN SELLÂM DÖNEMİ ŞAİR-ŞİİR ELEŞTİRİSİ (ÖNCÜLER VE OKULLAR) **69**

Şiir Râvileri ve Edebiyat Âlimleri 71

Ebû Amr b. el-Alâ 71

Hammâd er-Râviye 72

Mufaddal ed-Dabbî 72

Halef el-Ahmer 73

Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ 73

Dil-Nahiv Âlimleri 74

Halîl b. Ahmed 74

Yûnus b. Habîb 74

Sözlü Gelenekten Yazılı Geleneğe Geçiş Sürecinde Şiir Eleştirisi 78

Şiir Eleştirisi Okulları 85

Râvi Eleştirmenler Okulu 93

Şairler Okulu 99

Nahivciler-Dilciler Okulu 101

Şiir Eleştirisi Okullarının Tedvin Sürecine Geçişi: Fuhûletü'ş-şu'arâ' Örneği 105

İBN SELLÂM'DA ŞİİR ELEŞTİRİSİ **115**

İbn Sellâm'ın Hayatı 115

Hocaları ve Eserleri 126

Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ 131

İbn Sellâm'ın Tabakât'ının Ortaya Çıkışı 138

Klasik Arap Edebiyatında Tabakât Kavramı 140

İbn Sellâm'ın Tabakât Anlayışı 148

Tabakât'ın İç Bütünlüğü ve İbn Sellâm'ın Şairleri Tabakalara Ayırma Yöntemi 163

Biyografi ve Şiir Eleştirisi Arasında Tabakât Eseri 181

Müstakil Bir Disiplin Olarak Şiir Eleştirisi 187
Şiir Eleştirisinde Usul ve Esaslar 197
Şiir Mefhumunun Delaletini Bilmek 197
Şiirleri Devamlı Olarak İncelemek (İlmî Tecrübe) 199
İlmî Tecrübe Sonucu Zevkiselim Sahibi Olmak 200
Arap Dili ve Kültürü Hakkında Yeterli Bilgiye Sahip Olmak 201
Rivayete Önem Vermek 203
TABAKÂTÜ FUHÛLİ'Ş-ŞU'ARÂ'DA ŞİİR ELEŞTİRİSİ PROBLEMLERİ 207
İbn Sellâm'ın Şiirin Mevsûkiyeti Problemine Yaklaşımı 207
Problemin Ortaya Çıkışı: Teorik Arka Plan 208
İbn Sellâm'a Göre Uydurma Şiir Türleri 213
Masnu 215
Müfte'al 221
Mevzu 225
Şiirin Tarihi Problemi 236
Fahl (En Üstün Şair) Problemi 239
Fahl ve Fuhûle Kavramları: Kuramsal Çerçeve 240
İbn Sellâm'ın Fahl Şair Anlayışı 245
İmruülkays b. Hucr 249
Nâbiga ez-Zübyânî 266
Züheyr b. Ebî Sülmâ 269
A'şâ Benî Kays 271
Şairlerin Sınıflandırılması Problemi 272
Şairlerin Sınıflandırılmasında Dikkate Alınan Hususlar 280
Tabaka 283
Şiirde Kalite, Üstünlük ve Yetenek (Fuhûle) 283
Nakil 285
Dönem 289
Tema 292
Coğrafya-Çevre 294
Dinî Kimlik 296
Tabakât'taki Şairlerin Dağılımı 299

SONUÇ 307
KAYNAKÇA 315
DİZİN 335

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu ve Amacı

Eleştirinin tarihini insanlığın yeryüzündeki varlığıyla başlatmak mümkündür.[1] Eleştirinin Araplardaki tarihî serüveni ise Cahiliye dönemine dayanır. Günümüze ulaşan ilk eleştiri örnekleri de eleştirinin Cahiliye dönemi şairleri tarafından icra edildiğini gösterir.[2] Cahiliye dönemi şiir eleştirisinde şifahi kültürün hâkim olması sebebiyle şiirlerin değerlendirilmesinde gerekçelendirme boyutunun yeterli düzeyde olmadığı anlaşılır. Hangi beytin nasıl kaliteli bulunduğu ve hangi şairin neye göre üstün kabul edildiği sözlü ve genel ifadelerle dile getirilir. Dönemin Arapları tarafından edebî zevk ve belagatin içselleştirilmiş olması beğenilen şiirlerin teorik boyutta ayrıntılı ifadelerle izah edilmesinin önüne geçer. Şöyle ki toplum, zevkiselim sayesinde hangi sözün nasıl kaliteli olduğu, sözün kaliteli olması için hangi kriterlerin uygulanması gerektiği, lafız-anlam uyumu ve sözü mükemmelleştiren daha birçok husus hakkında edebî bir kabiliyete sahipti. Sözün fesahat ve belagatteki seviyesini ölçebilen bu kabiliyet aracılığıyla üstün şiirler beğenilir, gerekli şartları taşımayan şiirlere ise itibar edilmezdi. Tam da burada edebî zevk, selika, belagat ve fesahat gibi birçok kavramın öne çıktığı Cahiliye dönemi şiir eleştirisiyle ilgili bazı önemli sorular gündeme gelir: Günümüzdeki araştırma yöntemleri çerçevesinde söz konusu dönemde şiirde üstünlüğü gerektiren kriterler nasıl tespit edilebilir? Ayrıntılı açıklamaların bulunmadığı şiir eleştirisi örneklerinin arka planı hakkında bilgi bulmak mümkün müdür?

Bu soruların cevapları günümüze ulaşan edebî ürünlerde saklıdır. Evet, Cahiliye dönemi şiir eleştirisinde ayrıntılı açıklamalar bulunmayabilir ancak o dönemden kalan şiirler, dönemin fesahat ve belagatini yansıtması yönüyle birincil kaynaklar olarak incelenebilir. Bu şiirler, şairlerin düşüncelerini lafızlara nasıl dönüştürdükleri, gönderi-ileti konusunda ne kadar hassas oldukları, kasidelerini nazmederken söz dizimine ya da kelimenin farklı formlarına dikkat edip etmedikleri gibi birçok meselenin aydınlatılması hususunda önem arz eder. Câhiz (ö. 255/869), bazı Cahiliye şairlerinin, şiirlerini halka arz etmeden önce gözden ge-

---

1 M. Akif Özdoğan, *Arap Edebiyatında Edebî Tenkit -İbn Reşîk el-Kayrevânî Örneği-,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021, s.53; Ahmet Gezek, "Arabic Literary Criticism from the Age of Jāhiliyyah to the 5th Century Hijrī", *Academic Knowledge* 5:1 (Haziran 2022): s. 1-17; a. mlf. *Klasik Dönem Arap Edebi Tenkidinde Gelenekçi ve Yenilikçi Yaklaşımlar.* Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022, s.33-64.

2 Bedevî Tabâne, *Dirâsât fî nakdi'l-edebi'l-Arabî mine'l-Câhiliyye ilâ nihâyeti'l-karni's-sâlis,* 2. Basım, Kahire: Mektebetü'l-Ancelô el-Mısriyye, 1373/1954, s.35-57.

çirdiğini, bir yıl kadar bekleterek birkaç açıdan incelediğini aktarır.[3] Bu ayrıntı, Cahiliye dönemi şiir eleştirisinin tam anlamıyla anlaşılabilmesi için sayılı örneklerin yeterli olmadığını, onlarca şiirin de incelenmesi gerektiğini gösterir. Bu bağlamda şiir ve belagat tahsilinde asıl ve zor olanın şiirlerin bizzat incelenmesi olduğunu vurgulayan Ebû Mûsâ'nın çok yönlü tahlil sürecinin gerekliliğine dair açıklamalarını göz önünde bulundurmakta fayda vardır.[4]

Sadrü'l-İslâm dönemi şiir eleştirisinin de Cahiliye dönemi gibi gerekçelendirilmediği ve belirli beyitler çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Ancak bu dönemde nazil olan Kur'an'ın, üstün söz algısı üzerindeki etkisine dikkat edilmelidir. Araplar, etkili şiirler söyleyen şairlerle övünür, fasih nutuklara sahip hatiplerine değer verirlerdi.[5] Toplumun etkili ve mükemmel söze ilgisini yansıtan bu durum, her yönüyle kusursuz kabul edilen ilahi hitap Kur'an'ın nazil olmasıyla baştan aşağı değişir. Zira Kur'an, daha önce görülmemiş bir dil seviyesine sahip olmasıyla Arapların övünç kaynaklarından olan üstün söz algısını yeniden şekillendirir. Erişilemez ya da taklit edilemez gördükleri şiirlerin ötesinde herkesi âciz bırakan bir sözün varlığı şairleri etkiler. Hz. Ömer b. Hattâb'ın (ö. 23/644) "Bana şiirlerinden inşat et!" demesi üzerine Lebîd b. Rebîa'nın (ö. 40 veya 41/660-661) Bakara suresini okuması bu etkiye örnek verilebilir.[6] Kur'an'ı okuyan bir şair olarak Lebîd, şiir söylemek bir yana, daha önce söylediği şiirleri inşat etmekten çekinir. Zira ona göre Kur'an, şiirin mükemmel kabul edilebilecek bütün sanatsal değerlerini ihtiva eden en önemli edebî eserdir.

Kur'an'ın mükemmel üslubu üstün söz algısını etkilemekle kalmaz, şiir eleştirisine de yön verir. Bu dönemde eleştiri, Kur'an ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) etkisiyle dinî-ahlaki bir özellik arz eder. Kabileler arası çekişmelere sebep olması dolayısıyla hiciv eksenli şiirlere itibar edilmez. Sosyal hayata yarayan hikmet odaklı şiirler ise büyük ilgi görür. Ancak Hz. Ömer'in, Züheyr'in (ö. 609) şiirlerini sanatsal açıdan değerlendirmesi ve Hz. Ali'nin (ö. 40/661) zaman faktörüne dikkat çekerek şairlerin aynı şartlar altında değerlendirilmesinin nesnel sonuçların önüne geçebileceğini belirtmesi, Sadrü'l-İslâm döneminde şiir eleştirisinin dinî-ahlaki kaygının yanı sıra sanatsal değerler gözetilerek yapıldığını ortaya koyar.[7]

---

3 Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz*, el-Beyân ve't-tebyîn,* thk. Abdüsselâm Hârûn, 7. Basım, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1998, c.2, s.9.

4 Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ, *eş-Şi'rü'l-Câhilî: dirâse fî menâzi'i'ş-şu'arâ',* 4. Basım, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1442/2020, s.5.

5 İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbih,* thk. en-Nebevî Abdülvâhid Şa'lân, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2000, c.1, s.89.

6 İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ,* thk. Ahmed Muhammed Şâkir, 2. Basım, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1386/1967, c.1, s.275-276.

7 Ayrıntılı bilgi için bk. Tabâne, *Dirâsât fî nakdi'l-edeb,* s.58-95.

Hulefâ-yı Râşidîn'den sonra yönetime geçen Emevîler'in özellikle son dönemleriyle birlikte değişen sosyokültürel ve siyasi hayat, şiir eleştirisinin çok yönlü bir gelişme kaydetmesinde etkili olur. Tedvin çalışmalarının başladığı bu dönemde şiir ve şairler, başta dilciler olmak üzere şiir râvileri ve edebiyat bilginleri tarafından mercek altına alınır.[8] Bu dönemde icra edilen şiir eleştirisini önceki dönemlerden ayıran iki temel husus vardır. Bunlardan birincisi, yüzyıllara dayanan sözlü geleneğin kayıt altına alınmasıdır. İkincisi ise şiir eleştirisinin farklı disiplinlerde uzmanlaşan âlimler tarafından yürütülmesidir.

Birinci husus, şiirin ilmî ölçütlere uygun bir şekilde incelenmesinin ve ulaşılan sonuçların mantıki örgüde temellendirilmesinin yolunu açar. Şöyle ki sözlü gelenekte eleştiriler, beyitten beyte, şairden şaire değişebiliyordu. Değerlendirmeler, anlık durumun ya da şahısların değişmesiyle yeniden şekillenebiliyordu. Şiirler kayıt altına alınınca ve âlimler görüşlerini kaydedince şiir eleştirisi ilmî bir gelişme kaydeder. Burada "ilmî" ifadesi esas alınarak sözlü gelenekte yapılan eleştirilerin ilmî olmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. İlmî ifadesinden maksat, şiir eleştirisinin sistematik temellerinin inşasına karşılık gelen süreçtir. Asmaî (ö. 216/831) ile öğrencisi Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) arasında geçen diyalog bu süreci yansıtması bakımından önemlidir. *Fuhûletü'ş-şu'arâ'*da geçtiği üzere Ebû Hâtim'in "Fahl şairlerin ilki kimdir?" sorusuna Asmaî, ilk önce "Nâbiga ez-Zübyânî'dir." karşılığını verir. Ancak Ebû Hâtim'in not aldığını fark eden Asmaî, biraz düşündükten sonra görüşünü gözden geçirir, sonra da "Bilakis, kaliteli şiirde fahl şairlerin ilki İmruülkays'tır." cevabını verir.[9]

Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, Asmaî'nin hangi şairi şiirde kaliteli/üstün (fahl) gördüğü ve değerlendirmesinde hangi kriterleri esas aldığı değildir. Asıl olan, görüşlerinin kayda alındığını fark eden Asmaî'nin ilk anda ileri sürdüğü görüş üzerinde düşünmesi (فَكَّرَ), sonrasında da şiir eleştirisinde daha isabetli olacağını öngördüğü farklı bir görüş belirtmesidir. Bu durum, tedvinin şiir eleştirisinin belirli ölçütler çerçevesinde gelişmesine katkı sağladığını belirten İhsan Abbas'ın (ö. 2003) tespitini destekler niteliktedir.[10]

Şiir eleştirisinin sistematik anlamda gelişmesini sağlayan ikinci husus ise, eleştiri faaliyetlerinin dilciler, edebiyatçılar ve nahivciler tarafından yürütülme-

---

8 Abdülazîz Atîk, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab,* Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1972, s.102-312.

9 Ebû Saîd Abdülmelik el-Asmaî, *Fuhûletü'ş-şu'arâ' ve hüve suâlât Ebî Hâtim es-Sicistânî li'l-Asmaî,* thk. Ahmed Halil eş-Şâl, Port Said: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Bühûs el-İslâmiyye, 1436/2015, s.19-20.

10 İhsan Abbas, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab nakdü'ş-şi'r mine'l-karni's-sânî hatta'l-karni's-sâmin el-hicrî.* 4. Basım, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1404/1983, s.14.

sidir.[11] Farklı alanlarda uzman âlimler şair ve şiirleri inceleyerek hüküm verirler. Bu durum, gerekçelendirilmiş değerlendirmelerin ortaya çıkmasını beraberinde getirir. Zamanla gelişen bu anlayış, şiirin uzmanlık gerektiren bir çalışma sahası olduğunu savunan âlimlerin ortaya çıkmasını sağlar.

Klasik Arap şiir eleştirisinin genel serüvenine burada yer verilmesinin sebebi, çalışmanın amacına ve temel dinamiklerine vurgu yapmaktır. Çalışmanın ana konusu olan İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846 [?]), yukarıda özetlenen bir çevrede dünyaya gelir. O, bir yandan sözlü şiir geleneğinin devam ettiği, diğer yandan yazılı geleneğin ilk örneklerinin ortaya çıktığı Basra'da yetişir. Her iki geleneği dikkate alarak şiir eleştirisini bir adım ileriye taşır. Eleştiri faaliyetlerinin sistematik bir sürece girmesinde önemli rol oynar. Ayrıca birçok âlimle iletişime geçerek toplumdaki ilmî gelişmeleri değerlendirir. Böylece öncekilerin birikimini işleyerek ve yeni görüşler ekleyerek sonrakilere aktarır. Tam da burada denilebilir ki İbn Sellâm'ın şiir eleştirisi anlayışının anlaşılabilmesi için kendisinden önceki ve dönemindeki eleştiri örneklerinin bütüncül bir perspektifle okunması gerekir.

Elinizdeki çalışma, yukarıda zikredilen ayrıntının farkında olarak İbn Sellâm'ın *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ'* eseri özelinde klasik dönem şiir eleştirisinin gelişimi ve temel problemleri üzerine hazırlanmış bir incelemedir. İbn Sellâm'ın düşünsel serüveninin daha iyi anlaşılması için çalışma, şiir eleştirisinin ilk örneklerinin verildiği Cahiliye döneminden yola çıkmıştır. Bu sayede eleştirinin temel dinamikleri tespit edilmeye çalışılmış, bu dinamiklerin İbn Sellâm'da nasıl karşılık bulduğu üzerinde durulmuştur. Çalışmanın sınırları ve amacı *Klasik Arap Edebiyatında Şiir Eleştirisi: İbn Sellâm el-Cumahî Örneği* başlığında öne çıkar. Başlıkta geçen "klasik" kelimesi, çalışmanın belirli bir dönemle sınırlandırıldığını gösterir. Bu kelimeyle, çalışmanın Arap şiir eleştirisinin ilk dönemleriyle sınırlı olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. Ancak yine de bu durumun, araştırmacıyı meşgul eden birtakım soruların önüne geçemediği söylenebilir. Klasik kelimesi hangi yüzyılları kapsamaktadır? Belirli bir yüzyıl verilmeksizin bu kelimenin kullanılması başlığın müphem kalmasına sebep olmaz mı?

Edebiyat âlimleri klasik kelimesi konusunda farklı görüşlere sahiptir. Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) ve Asmaî gibi eleştirmenlerin klasik anlayışları daha çok Cahiliye ve Muhadram dönem şairleriyle sınırlıdır. İlerleyen dönemlerde bu anlayış kısmen değişerek şairler Cahiliye, Muhadram, İslami ve Muhdes

[11] Hint Tâhâ Hüseyin, *en-Nazariyye'n-nakdiyye 'inde'l-Arab*, Irak: Menşûrât Vizâreti's-Sekâfe ve'l-A'lâm, 1981, s.79-160.

(Abbâsîler dönemi) olmak üzere dört kısma ayrılır.[12] Buradan hareketle farklı görüşlerin sebep olabileceği karışıklığın önüne geçmek için çalışmanın başlığında 3./9. yüzyıl şiir eleştirmenlerinden İbn Sellâm'ın ismine yer verilmiştir. Bu şekilde başlığın ilk kısmında geçen klasik kelimesiyle -bu çalışma özelinde- İbn Sellâm'a kadar ki dönemin kastedildiği vurgulanmıştır. Şu hâlde Cahiliye, Sadrü'l-İslâm ve Emevîler döneminde şiir eleştirisi, ilk şiir eleştirisi eseri *Fuhûle* vb. birçok konunun, çalışmanın kapsamına girdiği ortaya çıkar. Ancak İbn Sellâm ismi temel sınırlayıcı olması dolayısıyla çalışmada zorunlu kalmadıkça Câhiz, İbn Kuteybe (ö. 276/889), Müberred (ö. 286/900) ve Ebü'l-Abbâs Sa'leb (ö. 291/904) gibi âlimlerin, şiir eleştirisine dair görüşlerine temas edilmemiştir.

İbn Sellâm özelinde klasik dönem şiir eleştirisinin incelendiği bu çalışmanın birincil amacı sistematik şiir eleştirisinin 3./9. yüzyılda başladığı ve İbn Sellâm'ın görüşleriyle şekillendiğini ilmî bir şekilde temellendirmektir. Bu amaç doğrultusunda İbn Sellâm'ı besleyen kaynaklar tespit edilmeye çalışılmış, özgün bir şiir eleştirisi disiplini oluşturmak amacıyla üzerinde durduğu ilkeler izah edilmiştir. Şiir eleştirisinin İbn Tabâtabâ (ö. 322/934) ve Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948 [?]) gibi eleştirmenlerin yaşadığı 4./10. yüzyılın aksine 3./9. yüzyılda sistematik anlamda teşekkül etmeye başladığını ifade etmemizin sebebi klasik Arap şiir eleştirisinin sistematikleşmesinin Yunan kültürünün etkisiyle olduğu iddialarına cevap vermektir.[13] Medeniyetler arasında bir etkileşimin olduğu, bu etkileşimden ilmî çalışmaların da nasibini aldığı inkâr edilemez. Ancak Arap dilinin inceliklerinin öğrenilmesini, zevkiselimi ve daha birçok hususu gerektiren şiir eleştirisini başka medeniyetlerin bakış açısıyla izah etmenin doğru olmadığını, böyle bir iddiayı savunmanın İslam medeniyetinin gelişiminin tam anlamıyla okunamamasından kaynaklandığını belirtmekte fayda vardır.[14] As-

---

[12] Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Reşîk, *el-Umde,* c.1, s.137-142 ve 179; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbu lübâbi lisâni'l-'Arab,* thk. Abdüsselâm Hârûn, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1997, c.1, s.6.

[13] Bu konudaki bazı tartışmalar için bk. Fazl Hasan Abbas, *el-Belâgatü'l-müfterâ 'aleyhâ beyne'l-asâle ve't-tebe'iyye,* 2. Basım, Amman: Dâru'l-Furkân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999, s.171-304.

[14] Örneğin İspanyol-Amerikan edebiyat bilimcisi Vicente Cantarino (ö. 2017), Arap şiirine dair (*Arabic Poetics in the Golden Age*) eserinde Aristo'nun şiir çalışmaları aracılığıyla Yunan kültürünün, Arap şiiri eksenli çalışmaların derinleşmesini ve ilmî nazariyelerin ortaya çıkmasını sağladığını ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Vicente Cantarino, *'İlmü'ş-şi'ri'l-'Arabî fi'l-'asri'z-zehebî,* Arapça çev. Muhammed Mehdî eş-Şerîf, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, 5-9; bu ve benzeri iddialar birçok müsteşrik tarafından farklı vurgularla dile getirilir. Bu iddialara cevap vermek ve Arap şiir eleştirisinin İslam medeniyetinin ilmî serüvenini yansıtan bir özellik arz ettiğini temellendirmek için öncelikle şiir eleştirisinin tarihî serüveni, sonrasında da Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-1079) *Esrârü'l-belâga* ve *Delâilü'l-i'câz* eserlerinde belagat ilmine dönüşme hareketi dikkatle incelenmelidir. Cürcânî'nin şiir eleştirisi ve

maî'nin birçok açıdan incelenmeyi bekleyen fahl teorisi ya da İbn Sellâm'ın tabakât fikri/teorisi üzerinde durulduğunda her iki eleştirmenin de fesahat ve belagatin merkezde olduğu beyan melekesinden (ifade yetisi) hareket ettikleri anlaşılır.[15] Buradan hareketle çalışmada İbn Sellâm'ın İslam medeniyetinden neşet eden özgün eleştiri anlayışına dikkat çekilmiş, şair ve şiirleri değerlendirirken hangi kriterleri esas aldığı izah edilmiştir. Bunun yanında sözlü gelenek ile yazılı geleneği başarılı bir şekilde sentezleyen bir eleştirmen olarak öne çıkması itibarıyla İbn Sellâm'ın klasik dönem Arap şiir eleştirisinde nerede durduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Özetlemek gerekirse, çalışmada aşağıda belirtilen sorular çerçevesinde klasik dönem şiir eleştirisinin temel meseleleri incelenmiştir:

a) İbn Sellâm öncesi şiir eleştirisi nasıldı?

İbn Sellâm'ın eleştiri anlayışının tarihî arka planını keşfetmek ve *Tabakât* eserini doğru bir şekilde anlamak için bu sorunun cevabı üzerinde durulmuştur. Böylece Cahiliye döneminden başlamak üzere 2./8. yüzyılın ortalarına kadar şiir eleştirisinin gelişimi ana hatlarıyla incelenmiştir.

b) İlk dönem şiir râvileri ve edebiyat âlimlerinin görüşleri İbn Sellâm'ı etkilemiş midir?

Bu soru, 2./8. yüzyılın sonları ile 3./9. yüzyılın başlarında bir yandan sözlü, diğer yandan yazılı bir gelişim kaydeden şiir eleştirisinin anlaşılması noktasında önem arz eder. Râvi ve edebiyat âlimlerinin aynı zamanda kurucu kimlikleri dolayısıyla otorite kabul edildikleri bilinmektedir. Mezkûr soru çerçevesinde özgün ve müstakil bir şiir eleştirisi disiplini oluşturmak isteyen İbn Sellâm'ın söz konusu otoritenin etkisi altında kalıp kalmadığı üzerinde durulmuştur.

c) *Tabakât* eserinin başlığında çoğul hâliyle geçen tabaka ve fahl kavramları İbn Sellâm'dan önce kullanılmış mıdır?

İbn Sellâm'ın kavramların tanımına yer vermemiş olması, *Tabakât* eserinin ilmî temellerinin ortaya çıkarılması amacıyla kendisinden önceki âlimlerin eserlerinin incelenmesini gerektirmiştir. Nitekim edebî bir metnin anlaşılabilir olması için onu besleyen eserler ya da örnekler tespit edilmelidir.[16] Bu nedenle, tabaka kavramının nerede ve nasıl kullanıldığı, fahl kavramının delaleti ve şair-

---

nahivden beslenerek belagat ilmini nasıl oluşturduğu, ondan sonra gelen Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) belagati nasıl sınıflandırdığı incelendiğinde şiir eleştirisinin, esasında İslam medeniyetinde öne çıkan metin/söz tahlili hareketinin önemli bir parçası olduğu ve merkezinde dil yeterliliğiyle sentezlenen zevkiselimin yer aldığı anlaşılır.

15 Beyan olgusu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bedevî Tabâne, *el-Beyânü'l-'Arabî dirâse fî tetavvuri'l-fikreti'l-belâgiyye 'inde'l-Arab ve menâhicihâ ve masâdiriha'l-kübrâ,* 7. Basım, Cidde: Dâru'l-Menâre li'n-Neşr ve't-Tevzî',1408/1988, s.17 vd.

16 Terry Eagleton, *Edebiyat Nasıl Okunur,* çev. Elif Ersavcı, 4. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s.18.

ler üzerinde uygulanışı ele alınmış; İbn Sellâm'ın söz konusu iki kavrama yeni bir bakış açısı kazandırıp kazandırmadığı incelenmiştir.

d) Özgün ve müstakil bir şiir eleştirisi oluşturmak isteyen İbn Sellâm hangi temel dinamikleri esas almıştır?

Bu soru bağlamında İbn Sellâm'ın şiir eleştirmenine yaklaşımı incelenmiştir. Bu şekilde hayata geçirmek istediği proje ile günümüze ulaşan *Tabakât* eserindeki açıklamalar birbiriyle bağlantılı olarak tahlil edilmiştir.

e) İbn Sellâm, tabakât kavramının terminolojik delaletini nasıl uygulamıştır?

Mezkûr soru bağlamında tabakât kavramının sözlük ve terim anlamları incelenmiştir. Ayrıca İbn Sellâm'ın şairleri sınıflandırırken tabakât kavramının hangi anlamını esas aldığı, şairler arasındaki üstünlüğün bu konuda ne kadar etkili olduğu üzerinde durulmuştur.

Burada çalışmanın mahiyetine ve kapsamına dair bir ayrıntıya dikkat çekmekte fayda vardır. Çalışma süresince İbn Sellâm'ın eleştiri anlayışını anlamak, sonra da anlamlandırmak için ciddi anlamda çaba sarf ettik. Son tahlilde İbn Sellâm'ın eserinin birkaç okuyuşla anlaşılacak ya da anlamlandırılacak türden olmadığı çıkarımına vardık. Hakkında yapılmış çok sayıda çalışmaya rağmen *Tabakât*, araştırmacıda soru işaretleri oluşturmaya devam etmektedir. Kuşku yok ki bu durum, eserin kelime kelime, hatta yeri geldiğinde harf harf okunması gerektiğini gösterir. Alanındaki ilk çalışmalardan olması, müellifin vefatından uzun süre sonra rivayet edilmesi, bazı pasajların eksik olması ve mukaddime kısmının bir bütün oluşturmaması gibi problemler, eserin etraflıca incelenmesini gerektiren hususlardan sadece birkaçıdır.

Elinizdeki çalışma, zikredilen ayrıntılar dikkate alınarak incelenmelidir. Nitekim çalışma, İbn Sellâm'ın eleştiri anlayışını bütünüyle yansıttığı iddiasında değildir. Bilakis yeri geldiğinde *Tabakât*'taki her bir harfin tahlilinin gerekli olduğunu vurgulayan bu çalışma, İbn Sellâm'ın eleştiri anlayışının anlaşılmasına mütevazi bir katkı sağlamayı amaçlayan bir tahlil ve değerlendirme girişimi olarak kabul edilebilir. İbn Sellâm'ın şairleri nasıl sınıflandırdığını, şiir örneklerini neye göre aktardığını, şiir mefhumuna yaklaşımını ve intihal meselesini ele alma yöntemini tam anlamıyla incelemek için ciddi bir şiir birikimi ve dil yeterliliği gerekir. Bunun yanında 1./7. yüzyılın sonlarından itibaren dil, nahiv ve edebiyat âlimleri tarafından çok yönlü icra edilen eleştiri hareketi tahlil edilmeli, sonrasında da bu eleştirinin İbn Sellâm'ın bakış açısına etkisi saptanmalıdır. Ancak bu hususta kelimelerin ince ayrımlarına dikkat çeken ve hangi kelimenin nasıl kullanıldığına dair farkındalık oluşturan *tezevvuk metodunun* benimsenme-

si gerektiği unutulmamalıdır.[17] Zira tezevvuk metodu sayesinde İbn Sellâm'ın ifadeleri derinlemesine tahlil edilebilir, şiirlere yaklaşımı bütüncül bir perspektifle tespit edilebilir. Bu şekilde İbn Sellâm'ın farklı düzeydeki birçok çalışmaya rağmen tekrar çalışılması gerektiği de anlaşılmış olur. Şu hâlde denilebilir ki bu çalışmanın ikincil amaçlarından biri de klasik şiir eleştirisinin önemli isimlerinden İbn Sellâm'ın farklı açılardan çalışılması gerektiğini ortaya koymak, var olan çalışmalarla yetinilmemesi gerektiğini vurgulamak, Mahmûd Muhammed Şâkir (ö. 1997) ve Ebû Mûsâ gibi âlimlerin yaptığı üzere metinleri derin bir kavrayışla çok yönlü tahlil etmenin önemine dikkat çekmektir.[18]

Literatür Değerlendirmesi

Tabakât'ın günümüze ulaşan ilk şiir eleştirisi eserlerinden kabul edilmesi ve şiir eleştirisine dair önemli bilgilere yer vermesi geniş çapta araştırma ve değerlendirmelere konu olmasını sağlar. *Tabakât* özelinde İbn Sellâm'ın şiir eleştirisi anlayışı Arap dünyasında, Batı'da ve ülkemizde ansiklopedi maddesi, makale, yüksek lisans tezi ve özgün eser gibi farklı düzeylerdeki çalışmalarda incelenir. Alman şarkiyatçı Josef Hell (ö. 1950) tarafından eksik ve sınırlı sayıdaki nüshalar çerçevesinde İbn Sellâm'ın eserinin *Tabakâtü'ş-şu'arâ'* adıyla yapılan neşri mezkûr çalışmaların öncüsü olarak zikredilebilir. Bu çalışma, Tâhâ Ahmed İbrâhim'in (ö. 1937 civarında) İbn Sellâm ve *Tabakât*'ı hakkında bilgi veren takdimiyle neşredilir. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde kısıtlı imkânlarla hazırlanması, nüshalardaki eksikliklerin tam olarak tespit edilememesi ve İbn Sellâm'ın açıklamalarının izah edilmemesi dolayısıyla Hell'in neşrinin birçok yönden araştırmacıları zorladığı söylenebilir.[19] Bunun farkında olan Hermann Reckendorf (ö. 1924) ve Giergio Levi D. Vida (ö. 1967) gibi şarkiyatçılar, eserin neşrini tenkit ederek ikinci baskı için bazı önerilerde bulunurlar.[20]

Hell'in neşrinden sonra İbn Sellâm hakkında yapılan öncü çalışmalar arasında gerek ilk Arapça çalışmalardan olması gerekse sonraki çalışmalara yön vermesi bakımından Tâhâ Ahmed İbrâhim'in *Târîhü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*

---

17 Bir şeyi tatmak, idrak etmek ve kavramak anlamındaki tezevvuk, bir metot olarak metinlerin dil ve zevkiselim çerçevesinde bütüncül bir şekilde tahlil edilmesidir.

18 Şâkir'in titiz metin okumasına dair örnek için bk. Mahmûd Muhammed Şâkir, *Kadiyyetü'ş-şi'ri'l-Câhilî fî kitâbi İbn Sellâm,* Cidde/Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1418/1997, s.9 vd.; Ebû Mûsâ'nın örnek metin okuması için bk. *eş-Şi'rü'l-Câhilî,* s.5 vd.

19 Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü'ş-şu'arâ',* nşr. Josef Hell, 2. Basım, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988, s.26 vd.

20 Anthony Ashley Bevan, "Some remarks on the text of the Tabaqat ash-Shu'ara of Muhammad ibn Sallam al-Jumahi", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain-Ireland*, Cilt.58/2 (1926), s.269-273; ayrıca bk. J. Arberry, "New materials on the Tabaqat al-Shu'ara' of al-Jumahi", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* Cilt.13, Sayı.1 (1949), s.7-22.

eserindeki açıklamaları zikredilebilir. 1937 tarihinde neşredilen eserde müellif, İbn Sellâm ve eserine özel bir başlık açar. Bu başlık altında İbn Sellâm'ın hayatı ve eseri hakkında dönemine göre doyurucu bilgiler verir. Aynı zamanda İbn Sellâm'ın sahih ve orijinal olmayan şiirleri nasıl reddettiğini ve bu konuda hangi argümanlara dayandığını izah eder. Ahmed İbrâhim'in tabakât fikrine dair değerlendirmeleri sonraki çalışmaları büyük oranda etkiler. Ona göre İbn Sellâm genel olarak nitelik, nicelik ve şiirlerdeki temaların farklılığını esas alarak şairleri tabakalara ayırır. Bu görüş, sonraki araştırmacılar tarafından benimsenerek çeşitli açılardan geliştirilir.[21]

Ahmed İbrâhim'den sonra *Tabakât*'a dair yapılan çalışmalarda genel olarak aynı bilgilere yer verilir. Elbette bu çalışmalarda müelliflerin bakış açılarını yansıtan özgün açıklamalar bulunur. Ancak tabakât kavramı ya da İbn Sellâm'ın şairleri sınıflandırma yöntemi hakkında aktarılan bilgiler büyük oranda birbirine benzerdir. Bu bağlamda Muhammed Mendûr'un (ö. 1965) *en-Nakdü'l-menhecî 'inde'l-Arab* eserindeki İbn Sellâm'a dair açıklamaları, farklı bir perspektif olması dolayısıyla zikredilebilir. İlk baskısı 1948 yılında yapılan ve sistematik edebî eleştiriyi konu edinen bu eserde Mendûr'un İbn Sellâm'a yer vermesi önemlidir. Mendûr, İbn Sellâm'ın edebî eleştiriye ciddi bir şey katmadığını belirtmekle beraber onun, şiir eleştirisi meselelerini dikkatle incelemeye çalışan bir eleştirmen olduğuna vurgu yapar. Ahmed İbrâhim gibi Mendûr da İbn Sellâm'ın şairleri zaman, mekân ve temaya göre sınıflandırdığı görüşündedir. Ahmed İbrâhim'den ayrı olarak Mendûr, İbn Sellâm'ın şairleri değerlendirirken tarihsel metodu kullandığını ekler.[22]

İbn Sellâm ve *Tabakât* literatürüne katkı sağlayan çalışmalar arasında Bedevî Tabâne'nin (ö. 2000) *Dirâsât fî nakdi'l-edebi'l-Arabî* eseri de zikredilebilir. Mendûr gibi Tabâne de şairleri sınıflandırmada İbn Sellâm'ın tarihsel yönteme başvurduğunu, coğrafi şartların etkisini ve şiirlerdeki temaları dikkate aldığını belirtir. Bunun yanında *Tabakât*'taki özgün açıklamalara temas eden Tabâne, İbn Sellâm'ın şiir eleştirisini, uzmanlık gerektiren bir alan olarak belirtmesiyle öne çıktığını kaydeder.[23]

20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren neşir, tahkik, zeyil ve tenkit gibi farklı türden çalışmalara konu olan *Tabakât*, 1952 yılında Mahmûd Şâkir tarafından tahkik edilerek yeniden neşredilir. *Tabakât* literatürüne farklı bir yaklaşım geti-

---

21 Tâhâ Ahmed İbrâhim, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab mine'l-'asri'l-Câhilî ila'l-karni'r-râbi' el-hicrî,* Yeni Baskı, Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1425/2004, s.95-112.

22 Muhammed Mendûr, *en-Nakdü'l-menhecî 'inde'l-Arab ve menhecü'l-bahs fi'l-edeb ve'l-luga,* Kahire: Nahdatü Mısr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1996, s.12-22.

23 Tabâne, *Dirâsât fî nakdi'l-edeb,* s.104-122.

ren bu neşir bazı araştırmacılar tarafından tenkit edilir. Eserin orijinal olduğu düşünülen *Tabakâtü'ş-şu'arâ'* isminin *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ'* olarak değiştirilmesi ve başka kaynaklardan esere eklemelerin yapılması bu tenkitlerden bir kısmıdır. Şâkir, eserin yeni neşrinde yöneltilen tenkitlere cevap vererek İslam medeniyetinin ilmî birikimini yansıtan bir tahkikin nasıl yapılması gerektiğini ayrıntılı olarak izah eder.[24]

Çalışmada Şâkir'in tahkiki esas alınmıştır. Şâkir, *Tabakât*'ı sadece tahkik etmekle kalmaz, İbn Sellâm'ın açıklamaları hakkında ayrıntılı tahlillere de yer verir. Metinlerin çözümlenmesinde farklı bir okuyuş geliştiren Şâkir tarihçi, eleştirmen ve analizci bir sıfatla İbn Sellâm'ın bazı açıklamalarını şerh eder. Bunun yanında İbn Sellâm'ın şairleri sınıflandırma yöntemine değinir. Tahkikten ayrı olarak hazırladığı başka bir çalışmada ise İbn Sellâm'ın Cahiliye şiirine yaklaşımını inceler. Bu çalışmasında birçok tartışmaya konu olan Cahiliye şiirinin mevsûkiyetini *Tabakât*'taki pasajları dikkatlice inceleyerek tartışır.[25]

Mezkûr çalışmaların yanında İbn Sellâm ve *Tabakât* eserine dair başka önemli çalışmalar yapılır. Bu çalışmaların bir kısmı, Arap şiir eleştirisini ele alan eserler arasında bir bölüm olarak öne çıkar. Abdülaziz Atîk'in (ö. 1976), *Târîhü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*'ı, İhsan Abbas'ın *Târîhü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*'ı, Dâvûd Sellûm'un (ö. 2010) *en-Nakdü'l-Arabî el-kadîm*'i, Mustafa Abdurrahman İbrâhim'in *Fi'n-Nakdi'l-edebî el-kadîm 'inde'l-Arab*'ı ve Zağlûl Sellâm'ın (ö. 2013) *Târîhü'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga*'sı bu eserlere örnek verilebilir.[26]

Zikredilen çalışmaların yanında İbn Sellâm'ın hayatını ve *Tabakât* eserini müstakil olarak inceleyen çalışmalar da yapılır. Münîr Sultân'ın (ö. 2016 [?]) İbn Sellâm ve *Tabakâtü'ş-şu'arâ'* isimli çalışması bunların başında gelir. Bu eserde Sultân, Cahiliye döneminden başlayarak İbn Sellâm'a kadar şiir eleştirisinin genel serüveni hakkında bilgi verir. Daha sonra İbn Sellâm'ın ailesi ve hayatıyla ilgili açıklamalar aktarır. *Tabakât* ve *Egânî* gibi temel kaynaklardan faydalanarak hocaları ve öğrencileriyle ilgili önemli tespitlerde bulunur. Sultân, sadece klasik dönem kaynaklarıyla yetinmez. Tabakât kavramına farklı açılardan yaklaşan çağdaş araştırmaların görüşlerini de tartışır. *Tabakât*'ın edebiyat tarihi eseri mi yoksa şiir eleştirisi eseri mi olduğu konusundaki tartışmaları da aktara-

---

[24] Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ',* thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Cidde: Matbaatü'l-Medenî, 1394/1974, c.1, s.10-72 ve *Bernâmec tabakât fuhûli'ş-şu'arâ'* başlığı altında c.1, s.7 vd.

[25] Bu çalışma, Şâkir'in seminer ya da sempozyum konuşmalarından oluşur. Ayrıntılı bilgi için bk. Şâkir, *Kadiyyetü'ş-şi'ri'l-Câhilî fî kitâbi İbn Sellâm*, s.3-10.

[26] Çalışmanın ilerleyen sayfalarında bu eserlere atıf yapılmıştır.

rak *Tabakât*'ın öne çıkan özgün özelliklerine dikkat çeker.[27] Ancak kapsamlı çalışmasına rağmen Sultân, fahl kavramının İbn Sellâm'ın eleştiri anlayışını nasıl şekillendirdiği, Ebû Ubeyde ve Asmaî'nin *Tabakât* eserine ne kadar yön verdiği üzerinde yeterince durmaz.

İbn Sellâm ve *Tabakât* eserini müstakil olarak ele alan bir diğer araştırmacı ise Ali Cevâd et-Tâhir'dir (ö. 1996). *Tabakât* eserinin başlığını değiştirdiği iddiasıyla Şâkir'i tenkit eden Tâhir, eserin isminin kaynaklarda geçtiği üzere *Tabakâtü'ş-şu'arâ'* olarak kalması gerektiğini savunur. *İbn Sellâm ve kitâbuhu Tabakâtü'ş-şu'arâ'* eserinde Tâhir, İbn Sellâm'ın şiir eleştirisi nazariyesinin arka planı, ortaya çıkışı, şairlerin sınıflandırılması ve *Tabakât* eserinin telif edildiği tarihten neşrine kadar geçen süredeki serüveni gibi birçok konu hakkında aydınlatıcı bilgiler verir.[28]

Arap dünyasında hazırlanan bu çalışmaların yanında Batı dünyasında da tabakât fikri ekseninde İbn Sellâm'a dair çalışmalar yapılır. Bunlar arasında İbn Sellâm'ın şairleri sınıflandırma kriterlerine dair Hilary Kilpatrick'in kaleme aldığı *Criteria of Classification in the Ṭabaqāt fuḥūl al-shuʿarāʾ of Muḥammad b. Sallām al-Jumaḥī* isimli çalışma zikredilebilir. Elbette tabakât kavramı çerçevesinde George Makdisi (ö. 2002) ve İbrâhim Hafsî gibi araştırmacılar tarafından da çalışmalar yapılır.[29] Ancak bir yazım türü olarak tabakât anlayışına yer veren bu çalışmaların aksine Kilpatrick'in çalışması şiir ve şair eksenlidir.[30] Kilpatrick, İbn Sellâm'ın şairleri sınıflandırmada sadece kendi görüşleriyle yetinmediği, otorite kabul ettiği âlimlerin görüşlerine de itibar ettiği tespitinde bulunur. Dörtlü sınıflandırma dolayısıyla İbn Sellâm'ın, şiir yeteneğinde eşit olmayan şairleri aynı tabakada ele almak zorunda kaldığına dikkat çeker.[31] Kilpatrick, İbn Sellâm'ın muhdes şairler için bir tabaka oluşturmamasını farklı bir bakış açısıyla izah eder. Ona göre İbn Sellâm, Cahiliye ve İslami dönemden kırkar şair ter-

---

27 Münîr Sultân, *İbn Sellâm ve Tabakâtü'ş-şu'arâ',* 2. Basım, İskenderiye: Münşeetü'l-Maârif, 1986, s.15 vd.

28 Ali Cevâd et-Tâhir, *İbn Sellâm ve kitâbuhu Tabakâtü'ş-şu'arâ',* Amman: Dâru'l-Fikr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1995, s.6 vd.

29 İbrâhim Hafsî'nin seri hâlinde yayımladığı çalışmalar için bk. Ibrahim Hafsi, "Recherches sur le genre ' Ṭabaqāt ' dans la littérature arabe: I.", *Arabica*, 23, no. 3 (1976), s.227-65; Ibrahim Hafsi, "Recherches sur le genre ' Tabaqāt ' dans la littérature arabe: II." *Arabica*, 24, no. 1 (1977), s.1-41; Ibrahim Hafsi, "Recherches sur le genre ' Ṭabaqāt ' dans la littérature arabe: III.", *Arabica*, 24, no. 2 (1977), s.150-86; George Makdisi, *İslâm'n Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim,* çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007, s.335-338.

30 Hilary Kilpatrick, "Criteria of Classification in the Ṭabaqāt fuḥūl al-shuʿarāʾ of Muḥammad b. Sallām al-Jumaḥī (d. 232/846)", (Ed.) Rudolph Peters, *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants* içinde, Leiden: Brill, 1981, s.141–152.

31 Kilpatrick, "Criteria of Classification in the Ṭabaqāt", s.143.

cih ederken muhdes dönemden kırk şair bulamaz.[32] Ancak İbn Kuteybe ve İbnü'l-Mu'tez gibi birçok muhdes şairi değerlendiren eserlerin içeriği dikkate alındığında Kilpatrick'in bu görüşünde isabet ettiği söylenemez.[33]

İbn Sellâm ve *Tabakât* eseri hakkında ülkemizde yapılan Türkçe çalışmalara gelince; araştırmalarımızda tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk çalışma İslâm Ansiklopedisi tarafından İbn Sellâm el-Cumahî hakkında hazırlanan maddedir.[34] Öz olmakla beraber *Tabakât*'a dair önemli noktalara temas eden bu maddeden sonra Mehmet Cevat Ergin tarafından İbn Sellâm'ın hayatı ve *Tabakât* eserine dair makale çalışması yayımlanır. Bu çalışmada Ergin, İbn Sellâm'ın hayatı, eserleri ve *Tabakât*'ı hakkında bazı önemli bilgilere yer verir ancak İbn Sellâm'ın eleştiri anlayışını şekillendiren gelişmeler üzerinde durmaz.[35] Bu yönüyle çalışma, İbn Sellâm'ın eserinin genel özeti olarak kabul edilebilir. Bunun yanında 3./9. yüzyılda gelişen telif hareketleri kapsamında ortaya çıkan tabakât türüne dair Nilüfer Kalkan Yorulmaz tarafından hazırlanan *İbn Sa'd'ın et-Tabakatu'l-kübra ve İbn Sellâm el-Cumahi'nin Tabakatu Fuhuli'ş-şuara'sından Hareketle Hicri III. Asır Tabaka Anlayışına Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* adlı kitap bölümü ve Yusuf Seller'in *İbn Sellâm el-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir Analiz* adlı makale çalışması da öncü olması itibarıyla burada zikredilmeye değerdir.[36] Yorulmaz'ın çalışması, tabakât ekseninde hadis ve şiir eleştirisi disiplinlerinden örnek vermesi itibarıyla önemlidir. Ancak tabakât kavramının tarihî derinlik içinde incelenmemesi ve İbn Sellâm'ın özgünlüğünü yansıtan eleştiri anlayışına yeterince temas edilmemesi çalışmanın ayrıntılı tahliller gerektiren genel bilgilerden oluşmasına sebep olmuştur. İbn Sellâm'ın edebî eleştiriye katkısını inceleyen Seller'in çalışması ise, Arap şiir eleştirisinin 3./9. yüzyılda ilmî ve sistematik bir kaygı gözetilerek icra edildiğine atıf yapması yönüyle önemli vurgular taşır. Bununla birlikte muhtemelen

---

32 Kilpatrick, "Criteria of Classification in the Ṭabaqāt", s.148-149.

33 Ayrıntılı bilgi için bk. Âdil Süleymân Cemâl, "Hâşiye 'alâ mefhûm Mahmûd Şâkir li-nazariyyeti İbn Sellâm en-nakdiyye", *Mecelletü Ma'hadi'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye,* Kahire, Cilt.42, 1998, s.121-122.

34 Zülfikar Tüccar, "İbn Sellâm el-Cumahî", C.20, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1999, s.312-313.

35 Mehmet Cevat Ergin, "İbn Sellâm el-Cumahî ve Tabakâtu Fuhûli'ş-Şu'arâ' Adlı Eseri", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi,* 2018, Cilt.16, Sayı.31, s.158-173.

36 Nilüfer Kalkan Yorulmaz, "İbn Sa'd'ın et-Tabakatu'l-kübra ve İbn Sellâm el-Cumahi'nin Tabakatu Fuhuli'ş-şuara'sından Hareketle Hicri III. asır Tabaka Anlayışına Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", (Ed.) Hidayet Aydar, *İslam Telif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı* içinde, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, s.1-20; Yusuf Seller, "İbn Sellâm el-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir Analiz", *İslam Tetkikleri Dergisi,* Cilt.12, Sayı.1 (2022), s.130-153.

makale düzeyinde olması sebebiyle bu vurguların temel düzeyde bırakıldığı, dolayısıyla İbn Sellâm'ın eleştirmen kimliğini öne çıkaran ayrıntılar üzerinde durulmadığı söylenebilir.

Ülkemizde şairlerin sınıflandırılması hakkında hazırlanan en kapsamlı çalışma ise Muammer Sarıkaya'nın *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara Kavram ve Kriterler* adlı eseridir. Cihâd el-Mecâlî'nin konuyla ilgili eseri başta olmak üzere farklı kaynaklardan faydalanılarak hazırlanan bu çalışmada yazar, İbn Sellâm'ın tabakât fikri hakkında önemli açıklamalara yer verir. Ancak çalışmanın asıl önemi yazarın, şairlerin sınıflandırılması meselesini tarihî derinlik içinde ele alması, böylece Cahiliye döneminden başlamak üzere şairleri farklı yönlerden sınıflandıran örnekler aktarmasıdır. Özellikle Asmaî'nin fahl kavramı üzerinde durmasının ve bu kavramın şairlerin sınıflandırılmasındaki önemine atıf yapmasının eserin değerini artırdığı söylenebilir.[37]

Çalışmada sıralanan kaynakların yanında burada ismine yer verilmeyen birçok kaynaktan istifade edilmiştir. İbn Sellâm hakkında birçok çalışmanın olması sebebiyle kaynak noktasında seçici davranılmıştır. Özellikle İbn Sellâm'ın şiir eleştirisindeki birikimini yansıtan, şairleri sınıflandırmadaki temel ölçütlerini tespit eden ve bunları özgün bir şekilde değerlendiren çalışmalar tercih edilmiştir. Ancak bu durum, isimlerine yer verilmeyen çalışmaların özgün ya da başarılı olmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. İbn Sellâm'ın şiir eleştirisi hakkında önemli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bazıları kronolojik olarak şu şekilde sıralanabilir:

1. Abdullah Abdülkerim Ahmed el-'İbâdî, "el-Mekâyîsü'n-nakdiyye fî kitâbi Tabakâti fuhûli'ş-şu'arâ' li-İbn Sellâm", (Yüksek Lisans Tezi, Mekke el-Melik Abdülazîz Üniversitesi), 1976.
2. Ziyâd Kâmil, "İbn Sellâm ve zâhiretü'n-nahl fi'ş-şi'ri'l-Câhilî", *İttihâd Küttâbi'l-Arab*, Sayı 116, 1980.
3. Ziyâd Kâmil, "Nazariyyetü'ş-şi'r 'inde İbn Sellâm", *İttihâd Küttâbi'l-Arab*, Sayı 120, 1981.
4. Tevfîk ez-Zeydî, "Müdevvenetü'ş-şu'arâ'i'n-nakdiyye: Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ' nemûzecen", *Havliyyât el-Câmiatü et-Tûnisiyye*, Sayı 26, 1987.
5. Hasan İzzet, "Ârâ' fî kitâbi Tabakâti fuhûli'ş-şu'arâ' li-Muhammed b. Sellâm el-Cumahî", *Dirâsât*, Sayı 5, 1991.

---

37 Ayrıntılı bilgi için bk. Muammer Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara Kavram ve Kriterler,* İstanbul: Muarrib Yayınları, 2022, s.39 vd.

6. Meslek Meymûn, "et-Ta'sîlü'l-icrâî li-mefhûmi'ş-şi'r 'inde İbn Sellâm el-Cumahî", *'Âlemü'l-Fikr*, Cilt 30, Sayı 2, 2001.
7. Zekî Zâkir el-'Ânî, "İbn Sellâm fî Tabakâti'ş-şu'arâ'i'l-İslâmiyyîn*", Dâru'l-Yemâme li'l-Bahs ve't-Terceme ve'n-Neşr*, Cilt 39, Sayı 9-10, 2004.
8. Zekî Zâkir el-'Ânî, "Menhec İbn Sellâm fî rivâyeti'ş-şi'ri'l-Arabî", *el-Arab*, Cilt 41, Sayı 11-12, 2006.
9. Ali Ramazan el-Ce[ü]rbî, "Muhammed b. Sellâm el-Cumahî ve menhecuhü'n-nakdî fî kitâbih Tabakâti fuhûli'ş-şu'arâ'", *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye ve't-Tatbîkiyye*, Sayı 11, 2007.
10. Beşîr Ki[u]heyl, "Kitâbü Tabakâti fuhûli'ş-şu'arâ' li-İbn Sellâm el-Cumahî "kirâa fi'l-mazmûn ve'l-kîymeti'l-'ilmiyye", *Müessesetü Bûne li'l-Bühûs ve'd-Dirâsât*, Sayı 9-10, 2008.
11. Mustafa Abdülâtî Guneymî, "el-Mustalahu'n-nakdî beyne'l-fâ'iliyye ve'l-ifti'âliyye dirâse tatbîkiyye 'alâ mustalahât kitâb Tabakâti fuhûli'ş-şu'arâ' li-Muhammed b. Sellâm el-Cumahî", *Me'âlimü't-tecdîd fî 'Ulûmi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ* (Uluslararası Sempozyum, Mısır), 2009.
12. Gassân Azîz Hüseyin, "Tetavvürü'l-mustalahâti'n-nakdiyye fi'n-nakdi'l-Arabî el-kadîm -min İbn Sellâm ilâ İbn Reşîk-", *Mecelletü Külliyeti'l-Âdâb Câmiaatü Benhâ*, Sayı 22, 2010.
13. Fâyiz Meddüllâh ez-Züneybât, "Sûretü'l-menheci't-târîhî fî nakdi'l-Cumahî ve'l-Câhiz", *Mecelletü Câmiaatü Câzân*, Cilt 1, Sayı 2, 2012.
14. Râmî Cemîl Sâlim, "es-San'atü'ş-şi'riyye min manzûri'n-nakdi'l-Arabî el-kadîm min İbn Sellâm ilâ 'Abdilkâhir el-Cürcânî*", Mecelletü İttihâd el-Câmiât el-Arabiyye li'l-Âdâb*, Cilt 9, Sayı 2, 2012.
15. Nâsır Tevfîk el-Cübbâî, "Fikretü tabakâti'ş-şu'arâ' beyne Ebî Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ fî Kitâbi'd-Dîbâc ve Muhammed b. Sellâm el-Cumahî fî kitâbi Tabakâti fuhûli'ş-şu'arâ'", *el-Mevrid*, Sayı 1, 2014.
16. Esmâ' Rabûh, "Mustalaha't-tab' ve't-tekellüf fî kitâbi Tabakâti fuhûli'ş-şu'arâ' li-İbn Sellâm el-Cumahî", (Yüksek Lisans Tezi, Cezayir Kasdi Merbah Ouargla Üniversitesi), 2015.
17. Haldûn Fahrî Hamîd el-Azzâvî, "Şu'arâ' Mekke el-Mükerreme 'inde İbn Sellâm el-Cumahî fî kitâbih Tabakât fuhûli'ş-şu'arâ' (er-rü'ye ve'l-fen)", (Yüksek Lisans Tezi, Amman Câmiaatü el-Ulûm el-İslâmiyye), 2015.
18. Huriye İbn Hidde, "el-Fuhûle beyne'l-Asmaî ve İbn Sellâm el-Cumahî", (Yüksek Lisans Tezi, Cezayir Kasdi Merbah Ouargla Üniversitesi), 2017.

19. İhsan b. Sâdık b. Muhammed el-Levâtî, "es-Sübût 'inde İbn Sellâm", *Mecelletü'l-Âdâb*, Sayı 125 (Haziran), 2018.
20. Nebeviyye Tevfîk el-Havlâtî, "Eser ârâ' kitâbi'l-Fuhûle fî Tabakâti fuhûli'ş-şu'arâ' li-İbn Sellâm".
21. Yâsir Abdülmuttalib Ahmed Abdülmuttalib, "Kadâya'n-nakdi'l-edebî fî kütübi't-türâsi'l-'Arabî el-kadîm (Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ') nemûzecen", *Mâlem Mecelletü'd-Dirâsât el-Arabiyye,* Sayı 1, 2018.
22. Muhammed Berhô, "Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ' li-İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 139-232): el-kadâya'n-nakdiyye ve'l-menhec", *et-Ta'lîmiyye*, Cilt 7, Sayı 1, 2020.
23. Ahmed H. el-Nuaimî, "Skepticism in the literature between "Taha Hussein and Ibn Sallam al-Jumahi", *el-Eser*, Sayı 33, 2020.
24. Yâsir Abdülmuttalib Ahmed Abdülmuttalib, "el-Menhecü'n-nakdî 'inde İbn Sellâm el-Cumahî fî Tabakâti'ş-şu'arâ'i'l-Câhiliyyîn (dirâse nakdiyye tahlîliyye)", *Mecelletü'l-Kulzum li'd-Dirâsât et-Terbeviyye ve'n-Nefsiyye ve'l-Luaviyye*, Sayı 4, 2021.
25. Ayu Nurdiana vd., "The Criticism Concept of Arabic Poetry in Ibn Qutaibah and Ibn Sallam al- Jumahi Perspectives"**,** *Alsuniyat: Jurnal Penelitian Bahasa, Sastra, dan Budaya Arab*, Cilt 6, Sayı 1, 2023.

Mezkûr çalışmalar, farklı açılardan İbn Sellâm ve *Tabakât* literatürüne hizmet etmiştir. Ancak buna rağmen çalışmamızda bu ve benzeri çalışmalara yer vermemeye çalıştık. Bunun yerine özellikle ilim dünyasına etki ettiğini ya da yön verdiğini düşündüğümüz öncü çalışmalar üzerinde durmaya çalıştık. Nitekim amacımız, belirli sınırları olan bu çalışmayı kaynak yığınına dönüştürmek değildir. Bilakis asıl amacımız, önceki çalışmaları göz önünde bulundurarak sonraki çalışmaların önünü açacak yeni sonuçlara ulaşmaktır. Bu bağlamda geçmiş çalışmalara atıf yapılırken ulaşılan sonuçlara sert eleştiriler yöneltilmemiş, aynı zamanda aktarılan görüşlere de mutlak bir kabulle yaklaşılmamıştır. Bunun yerine dengeli bir üslup benimsenerek çalışmayı özgün hâle getirecek veriler değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Açıklamalar dikkate alındığında İbn Sellâm ve *Tabakât* eseri hakkında yapılan çalışmalara özgün bir şekilde katkı sağlamanın zahmetli ve zorlu bir süreç gerektirdiği ortaya çıkar. Sürecin zorluğu hesaba katılarak hazırlanan bu çalışmanın İbn Sellâm ve eserine dair çalışmalar arasında teorik ve pratik açıdan önemli bir yerde durduğu iddia edilebilir. Çalışmada İbn Sellâm öncesi şiir eleştirisi "İbn Sellâm'ın eleştiri anlayışını şekillendiren etmenler" bağlamında ele alınarak teorik kısım; İbn Sellâm'ın fahl şairlere yaklaşımına temas edilerek pratik kısım üzerinde du-

rulmuştur. Bu şekilde sözlü ve yazılı şiir eleştirisi geleneğinin kesişim noktası olan 3./9. yüzyıl âlimlerinden İbn Sellâm'ın zihin dünyası ve hayata geçirmeye çalıştığı proje bütüncül bir gözle okunmaya çalışılmıştır. Özellikle i'câzü'l-Kur'ân-şiir eleştirisi ilişkisi, fahl ve tabakanın delaletlerinin şairlerin sınıflandırılmasındaki fonksiyonu, fahl şairlerin nasıl üstün görüldükleri gibi meselelerde özgün değerlendirmeler yapılmaya gayret gösterilmiştir.

Çalışmada Takip Edilen Yöntem

Bilimsel çalışmalarda kuramsal çerçeve ve araştırma yönteminin ortaya konulması zorunludur. Nitekim araştırmacının sonuçlara ulaşırken hangi kaynaklardan nasıl faydalandığı, çalışmasında özgün olup olmadığı, çalışmadan önce ortaya attığı tezi sonuçlar kısmında temellendirip temellendiremediği ve ilmî verilerin evrensel olup olmadığı gibi hususların anlaşılması ancak çalışmanın yöntem ve çerçevesinin belirlenmesiyle mümkündür.

Açıklamalardan hareketle bu çalışmada "Klasik şiir eleştirisinin sistematik serüveni İbn Sellâm'la başlamıştır." iddiasını temellendirmek ve konunun kuramsal çerçevesini belirlemek için sosyal bilimlerde öne çıkan içerik analizi yöntemine başvurulmuştur. Bu bağlamda tümevarımcı bir üslup benimsenmiş, niçin ve nasıl soruları üzerinde durularak şiir eleştirisinin klasik dönemdeki gelişimi değerlendirilmiştir. Nitel araştırma yöntemlerine bağlı olarak İbn Sellâm'ın şiir ve tabakât anlayışı incelenmiş ve elde edilen veriler çeşitli örnekler üzerinden detaylandırılmıştır. Özellikle "İbn Sellâm'ın şiir eleştirisini besleyen kaynaklar nelerdir?" sorusuna cevap bulabilmek için tikelden tümele doğru bir inceleme yapılmıştır. Bunun için Cahiliye döneminden başlamak üzere 2./8. yüzyıla kadar şiir eleştirisinde öne çıkan örnekler üzerinde durulmuş, bu örneklerin sistematik şiir eleştirisi üzerindeki etkileri saptanmaya çalışılmıştır. Konuyla ilgili bütün örneklerin aktarılmasının mümkün olmadığı yerde betimleyici bir üslup benimsenmiş, ardından sınırlı örneklerin analizi yapılmış ve son olarak maddeler hâlinde değerlendirmelerde bulunulmuştur. Tüm bu süreçlerde çalışmanın özgün olmasına dikkat edilmiştir.[38]

Çalışmada benimsenen bir diğer araştırma-inceleme metodu ise kelime ve terkiplerin sentaktik, etimolojik ve morfolojik tahliline önem veren tezevvuk metodudur. Klasik Arapça eserlerde uygulanan bu metot, 20. yüzyılda Mahmûd Şâkir'in çalışmaları sonucu tekrar gündeme gelmiştir. Ciddi bir dil yetisini, ileri seviye zevkiselimi ve metinlerin etraflıca tahlilini gerektirmesi dolayısıyla te-

---

[38] Nitel araştırma yöntemi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri,* 6. Basım, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006, s.13 vd.

zevvuk metodu çalışmanın sadece bazı bölümlerinde uygulanmıştır. Özellikle İmruülkays'ın İbn Sellâm'a göre en üstün şair olmasını sağlayan kriterlerin izah edildiği bölümde esas alınmıştır. Söz konusu bölümde görüleceği üzere tezevvuk metodu, Arapça metinlerin ilk başta anlaşılan anlamıyla yetinmez. Bunun yanında metindeki sözcüklerin alternatiflerinin olup olmadığı, metnin iletisi ile müellifin maksadının örtüşüp örtüşmediği, metindeki edebî incelikler, dilin işlevsel fonksiyonun faal hâle getirilmesi sonucu ortaya çıkan ayrıntılar gibi birçok hususa dikkat etmeyi gerektirir.[39]

Çalışmada tartışılan başlıkların dağınık ve karmaşık bir hâle gelmemesi için temel meselelere odaklanılmıştır. Örneğin Cahiliye dönemi şiir eleştirisinin temel dinamikleri incelenirken birçok örnek aktararak çalışmayı bilgi yığınına dönüştürmek yerine söz konusu dinamiklerde öne çıkan hususlar üzerinde durulmuştur. Böylece Cahiliye dönemi şiir eleştirisinin hangi seviyede olduğu, bu seviyeyi belirleyen etmenlerin neler olduğu, eleştiri örneklerinin bilinmesi ve çözümlenmesi için ne gerektiği problemleri farklı açılardan tetkik edilmiştir. Son olarak, çalışmada imla hususunda Türk Dil Kurumu Sözlüğü esas alınmıştır.[40] Arapça eser ve şahıs isimlerinin yazılışında ise Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi yazım usulü örnek alınmıştır.

---

[39] Tezevvuk metodunun uygulandığı örnek bir çalışma için bk. Mahmûd Muhammed Şâkir, *Namat sa'b ve namat muhîf,* Cidde/Kahire: Daru'l-Medenî, 1996, s.33 vd.

[40] TDK'den farklı olarak yüzyıllarda Romen rakamları yerine Türkçe rakamlar kullanılmıştır.

İBN SELLÂM ÖNCESİ ŞİİR ELEŞTİRİSİ

Başlıkta geçen "İbn Sellâm öncesi" ifadesi, Cahiliye döneminden 2./8. yüzyılın ortalarına kadar geçen zaman dilimine karşılık gelir. "Şiir eleştirisi" ifadesi ise söz konusu zaman diliminde farklı uzmanlık alanlarına mensup kişilerin şair ve şiirler hakkındaki değerlendirmeleri anlamındadır. Unutulmamalıdır ki ilk örneklerine Cahiliye döneminde rastlanan şiir eleştirisi, genel anlamıyla edebî eleştirinin bir başlangıcı ama aynı zamanda âlimlerden bir kısmının kendisine atfettiği mükemmeliyeti ifade eder. Abdülkâhir el-Cürcânî'nin belirttiği üzere sonraki dönem Arapları üstün söz inşasında, belagat ve fesahatte ilk dönem, yani Cahiliye ve Sadrü'l-İslâm dönemi Araplarına tabidir.[41] Kuşku yok ki bu tespit ya da iddia, zaman/dönem faktörüyle oluşan öncelik-sonralık ilişkisi dikkate alınarak ileri sürülmemiştir. Diğer bir ifadeyle Cürcânî'nin iddiası, Cahiliye ve Sadrü'l-İslâm Araplarının belagatteki üstünlükleri, sonraki dönemlere kıyasla kadim dönemde yaşamış olmalarından kaynaklanmamaktadır. Aksine, Cürcânî'nin iddiasındaki vurgu, Arapların fesahat ve belagatteki kabiliyetleri, kendilerini en güzel surette ifade etme yetileri ve şiirlerinin tetkik edildiği ilmî sürecin bir sonucu olarak okunabilir. Bu ise söz konusu dönemin; prototip örneklere sahip olmasıyla başlangıç, sonraki dönemleri etkilemesi yönüyle devamlılık arz eden bir özellik taşıdığını gösterir. Özellikle edebiyat, şiir eleştirisi ve nahiv ilimlerinde fark edilen bu etki, Cahiliye dönemindeki edebî anlayışın incelenmesini zorunlu kılar. 2./8. yüzyıldaki şiir eleştirisi çalışmaları anlaşılmadan 3./9. yüzyıl anlaşılamayacağı gibi Cahiliye dönemindeki eleştiri örnekleri tetkik edilmeden sonraki dönemler tam olarak anlaşılamaz. Bu nedenle, İbn Sellâm'ın şair ve şiirleri nasıl değerlendirdiğini sağlıklı bir şekilde tespit edebilmek için kendisinden önceki dönemlerde şiir eleştirisinin nasıl bir serüvene sahip olduğu iyi okunmalıdır. Zira ilerleyen satırlarda görüleceği üzere İbn Sellâm'ın yaşadığı 3./9. yüzyıl, sair dönemlere nazaran karakteristik özellikleriyle öne çıkar. Bir yandan sözlü kültürün ağırlıkta olduğu, diğer yandan yazılı faaliyetlerin kendine yer bulmaya çalıştığı 3./9. yüzyıl, Arap şiir eleştirisinin arkaik unsurlarını ve prototiplerini haiz olmasının yanında 4./10. yüzyılda öne çıkan sistematik eleştiri çalışmalarının ilk izlerini taşıması itibarıyla önemlidir. Şu hâlde denilebilir ki İbn Sellâm'ı okumak, anlamak ve anlamlandırmak için öncelikli adım, klasik Arap şiirine dair ilk örneklerin ortaya çıktığı Cahiliye dö-

---

41 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz,* thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, 3. Basım, Kahire/Cidde: Matbaatü'l-Medenî, 1992, s.575-577.

nemini incelemek olmalıdır. Sonrasında ise sırasıyla Sadrü'l-İslâm ve Emevî dönemlerinde şiir eleştirisinin serüveni incelenmelidir. Ancak bu inceleme sonucunda İbn Sellâm'ın *Tabakât'*ı nasıl telif ettiği, yaşadığı dönemde hangi şiir eleştirisi problemlerinin ortaya çıktığı ve bu problemleri tespit edip edemediği anlaşılabilir.

Bu çerçevede klasik Arap şiir eleştirisinde önemli bir yer tutan *Tabakât*'ı sağlıklı bir şekilde okumak ve değerlendirmek amacıyla bu başlık altında ilk olarak İbn Sellâm öncesi şiir eleştirisinin gelişimi incelenmiştir. Bu bağlamda "Klasik Arap şiir eleştirisi nasıl ortaya çıkmıştır? Şiir eleştirisinin ilk örnekleri nelerdir? İbn Sellâm'ı besleyen temel kaynaklar nasıl şekillenmiştir? İbn Sellâm öncesi şiir eleştirisinde hangi hususlar öne çıkmıştır?" soruları üzerinde durulmuştur.

Cahiliye Dönemi

Cahiliye döneminde Arapların hayatında badiye önemli bir yere sahipti. Arapların yaşam koşulları, düşünme biçimleri, duyguları, övülen ve yerilen hasletleri, kabileler arası savaşları yaşadıkları badiye hayatının bir sonucu olarak okunabilir.[42] Daha çok dışa kapalı bir toplum inşa eden bu dönemin Arapları fesahat ve belagatte dikkate değer bir seviyeye ulaşırlar. Coğrafi, fıtri ve sosyokültürel faktörler bu hususta önemli rol oynar. Şöyle ki Arapların önemli bir kısmı ticari faaliyetlerinin bulunmadığı badiyede yaşardı. Bu durum, badiye Araplarının, toplumların yanı sıra farklı kültürlerin birbiriyle iletişim kurmasını sağlayan bölgesel ticaretlerden fazla etkilenmemelerini sağlar. Badiyenin aksine yerleşik hayatın hâkim olduğu şehirler, birer ticaret merkezi olarak öne çıkar. Farsların hüküm sürdüğü İran'dan, Rumların yoğunlukta olduğu Anadolu'dan ya da Habeşlilerin ağırlıkta olduğu Habeşistan'dan (günümüzde Etiyopya) yola çıkan kafileler Hîre, Şam, Mekke, Medine, San'a ve Hadramut gibi merkezi şehirlerde konaklar, burada farklı kültürlerin ürünlerini halka arz ederdi.[43]

Ticaret gibi toplumlar arası iletişimi sağlayan faaliyetler sonucunda badiyenin aksine şehirlerde farklı milletlere mensup kişilerin bir arada yaşadığı kozmopolit bir yapı oluşur. Bu dönemde Kureyş'in yoğunlukta olduğu Mekke ya da Evs ve Hazrec kabilelerinin bulunduğu Medine dışında kalan şehirlerdeki kozmopolit yapı Arapları sadece ekonomik yönden değil, aynı zamanda kültürel yönden de etkiler. Mekke ve Medine civarındaki Araplar ise, Hac mevsiminde kurulan panayırlardaki edebî faaliyetlerin etkisiyle orijinal lehçelerini muhafaza

---

42 Ahmed İbrâhim, *Târîhü'n-nakdi'l-Arabî,* s.17.

43 Arap yarımadasındaki siyasi, sosyal ve kültürel hayat için bk. Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi -I- Cahiliye Dönemi,* 3. Basım, Kayseri: Fenomen Yayınları, 2014, s.37-67.

ederler. Hatta Hac ziyareti için badiyeden gelen fasih Arapların lehçelerinden de yararlanırlar.[44]

Bu çerçevede Cahiliye, sonrasında da Sadrü'l-İslâm döneminde Arap dilinin orijinal hâlinin daha çok badiye Araplarında bulunduğu, farklı etnik unsurlara ev sahipliği yapan şehirli Araplarda -yeri geldiğinde- bazı dilsel problemlerin ortaya çıktığı iddia edilebilir. İlk dönem şiir eleştirmenlerinin şair ve şiirlere yaklaşımları bu etkiye örnek verilebilir. *Fuhûle*'de geçtiği üzere Asmaî'nin, "Ebû Atâ es-Sindî, geniş delikli ve yarıklı kulaklara sahip bir köleydi." ifadesi üzerine Ebû Hâtim, "Bedeviler arasında mıydı?" sorusunu sorar. Asmaî, "Hayır, fakat fasih biriydi." cevabını verir.[45]

Ebû Hâtim ile hocası Asmaî arasında geçen bu diyaloğun ilk okuyuşta Ebû Atâ adında birinin kimliğinin tespit edilmesine matuf olduğu düşünülebilir. Böylece diyalogda geçen fasih ve bedevi (أعراب) kelimelerinin herhangi bir ayrıntı taşımadığı iddia edilebilir. Ancak bir yandan nahiv âlimlerinin sahih şiir arayışında oldukları, diğer yandan şiir eleştirmenlerinin şiir intihaliyle mücadele ettikleri bir dönemde bu diyaloğun ciddi anlamda önem arz ettiği hatırlanmalıdır. Ebû Hâtim, coğrafi faktörleri dikkate alarak Ebû Atâ'nın fasih olup olmadığını sorar. Ona göre fesahat, şehirden uzak, Araplar dışında başka etnik unsurlarla iletişimi olmayan bedeviler arasında mevcuttu. Böyle bir bölgede yaşayanlar daha etkili lafızlar; şairler ise muhataba nüfuz eden şiirler söyleyebiliyorlardı. Bunun farkında olan şiir eleştirisi âlimleri şairleri değerlendirirken Cahiliye döneminde nerede ve nasıl yaşadıklarını göz önünde bulundururlar. Örneğin İbn Sellâm, kozmopolit bir şehir olan Hîre'de ikamet etmesi dolayısıyla Adî b. Zeyd'in (ö. 600 civarı) dilinin yumuşadığını, yani badiyeye özgü etkili lafızlar söylemediğini ifade eder. Ona göre bu durum, Adî'ye şiir eleştirmenlerinin ayıklamakta güçlük çektikleri birçok şiirin isnat edilmesine yol açar.[46] Muhtemelen aynı sebepten olacak ki Asmaî herhangi bir gerekçe sunmadan Adî'nin fahl (üstün ve yetenekli) şair olmadığını belirtir.[47]

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere şiirlerin tedvini ve şiir eleştirisinin gelişimiyle âlimler, şairlerin yaşadıkları bölgeleri dikkate alırlar. Şairin ortaya çıktığı bölgede hangi insanların yaşadığı, bölgenin coğrafi ve kültürel etkisinin şiir-

---

44 İbn Fâris'in (ö. 395/1004) bu konudaki önemli açıklamaları için bk. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibî (fî fikhi'l-luga),* thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, ts., s.33-34.

45 Asmaî, *Fuhûle,* s.61.

46 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.140.

47 Asmaî, *Fuhûle,* s.30.

lerine yansıyıp yansımadığı, Arapça dışında hangi dillerin konuşulduğu dikkate alınan hususlardan sadece bir kısmıdır.[48]

Gerek şiir âlimlerinin değerlendirmelerinden gerekse Cahiliye Araplarının yaşamları hakkında bilgi veren kaynaklardan hareketle ticaret merkezlerine ev sahipliği yapan şehirlerin aksine çöl ve badiyelerdeki Arapların içe kapanık bir toplum inşa ettikleri çıkarımına varılmamalıdır. Badiye Arapları, dışa kapalı ancak içe açık bir sosyal hayata sahiplerdi. Şöyle ki uzun seyahatleri kapsayan ve birçok şehirden geçmeyi gerektiren ticaret kervanlarına sahip olmadıkları için dışa kapalı; kabile konfederasyonu altında sosyokültürel faaliyetlere katıldıkları için içe açık bir yaşam sürdürüyorlardı. Arap yarımadasını aşmayan ve diğer ulusları kapsamayan bu içe açık yaşam birçok faaliyete ev sahipliği yapan panayırların kurulduğu, mera ya da su kuyuları sebebiyle savaşların vuku bulduğu ve bölgede üstünlüğü elde etmek için kabileler arası rekabetin yoğunlukta olduğu canlı bir özellik arz ederdi.[49]

Politik, ekonomik ve sosyokültürel hareketlilik dikkate alındığında Cahiliye dönemi Araplarının fesahat ve belagatte ilerleme kaydetmelerini sağlayan temel unsurların dışa dönük faaliyetlerinden ziyade içe dönük sosyal yapılarında olduğu anlaşılır. İçe dönük sosyal yapıda ise yukarıda temas edilen üç unsur öne çıkar: a) Yılın belirli dönemlerinde kurulan panayırlar, b) kabileler arası savaşlar, c) üstünlük rekabeti. Mezkûr üç unsur, klasik Arap şiirinin gelişimi, şairlerin ortaya çıkışı ve şiir eleştirisinin prototiplerinin nasıl şekillendiği hakkında bilgi vermesi bakımından önemlidir. Buna göre Cahiliye Araplarının toplumsal dinamiklerini oluşturan bu üç temel unsur incelenmeden ve topluma yansımaları tespit edilmeden Cahiliye dönemi şiir eleştirisinin etraflıca yorumlanmasının güç olduğunu söylemek mümkündür.

Cahiliye Araplarının sahip olduğu berrak zihinler, mizaçlarının yaşadıkları tabiata uygun olması, başka toplumlarla henüz karışmamış olmaları ve şiir eleştirisinin icra edildiği panayırlar düzenleyerek dillerini geliştirmeleri gibi etmenler, konuştukları Arapçanın saf ve yalın şeklini muhafaza etmesini sağlar.[50]

---

48 Örneğin Yûsuf Huleyf, kendi kabilelerinden ayrılarak toplumdan uzak bir hayat yaşayan sa'âlîk şairlerin ortaya çıkışında coğrafi ve iktisadi faktörlerin etkili olduğunu belirtir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yûsuf Huleyf, *eş-Şu'arâ'ü's-sa'âlîk fî'l-'asri'l-Câhilî,* 3. Basım, Kahire: Dâru'l-Maârif, ts., s.63-152.

49 Ayrıntılı bilgi için bk. Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm,* 2. Basım, Bağdat: Mektebetü Bağdâd, 1413/1993, c.4, s.271-686 ve c.7, s.261-331; Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadı Hayat)*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017, s.4 vd.

50 Araplarda şiir ve edebî zevkin gelişmesini sağlayan amiller hakkında bk. Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri,* İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973, s.9-17.

Özellikle badiyede yaşayan Araplar (a'râbîler), zikredilen etmenler sayesinde herhangi bir kıstas veya kaide olmaksızın dilin inceliklerine hâkimdiler. İçinde bulundukları doğal koşullar onların şiir söylemelerinde ve edebî kimliklerini geliştirmelerinde etkili olur.[51] Öyle ki bir bedevi herhangi bir ölçüt olmadan kelimenin yanlış veya doğru telaffuz edildiğine hükmetme kabiliyetine sahipti.[52] Edebî zevkle şekillenen bu kabiliyet, topluma şamil olan beyan gücü sayesinde zamanla sanata dönüşür. Bu sanat sonucunda birçok hatip ya da şair ortaya çıkar.

Ana politik ve ekonomik güç merkezlerinden uzak olmakla beraber bu merkezlerle iletişim hâlinde olan Benû Kilâb, Bâhile, Benû Ka'b, Benû Dabbe, Benû Hanîfe, Benû Zübyân, Benû Abs, Benû Esed ve Benû Tay gibi iç bölgelerde yaşayan Arap kabileleri yılın belirli aylarında Arap yarımadasının çeşitli bölgelerinde kurulan Dûmetülcendel, Muşakkar, Suhar, Râbiye, Ukâz, Zülmecâz ve Mecenne panayırlarına katılırdı.[53] Bu panayırlarda baskın gelen unsur ticari faaliyetler kapsamına giren alışverişti. Zira iç bölgelerde deri imal eden ya da hayvan satışı yapan kabilelerin yanı sıra ticareti elinde tutan büyük kervan sahipleri için panayırlar paha biçilmez bir fırsattı. Ancak panayırların yalnızca ticaretten ibaret olmadığı hatırlanmalıdır. Evlilik akitleri, barış görüşmeleri, karşılıklı övünmeler (mufâhare) gibi sosyal faaliyetlerin yanında hutbelerin okunduğu, şiirlerin inşat edildiği kültürel ve entelektüel etkinlikler de bir o kadar yoğundu. Efgânî'nin (ö. 1997) belirttiği üzere Araplar, panayırlarda bilhassa Ukâz panayırında karşılıklı şiirler inşat eder, kabileler soylarıyla övünür ve kalabalıklarıyla gururlanırlardı.[54]

Panayırlarda şiir merkezli gerçekleşen kültürel etkinlikler üzerinde durmak klasik şiir eleştirisinin genel çerçevesini belirlemek için yararlı olacaktır. Zira Cahiliye dönemi şiir eleştirisini anlamaya yardımcı örneklerden bir kısmı bu panayırlarda ortaya çıkar. Münferiden yapılan şiir değerlendirmelerinin aksine panayırlarda gerçekleşen değerlendirmelerin önemli olmasının temel sebebi, fesahatte üstün seviyede olan kabilelerin bir araya gelerek katkı sağladığı kolektif,

---

51 Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi,* İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996, c.1, s.64-65.

52 Cahiliye dönemi Araplarının bu konudaki doğal hassasiyetleri ve şiire vukûfiyetleri için bk. Harun Öğmüş, *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri (II./ III. Asır Çerçevesinde),* İstanbul: İsam Yayınları, 2010, s.27-57.

53 Cevâd Ali, *el-Mufassal,* c.7, s.365-384; Saîd el-Efgânî, *Esvâku'l-Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm,* 3. Basım, Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî',1394/1974, s.15 vd.

54 Ayrıntılı bilgi için bk. Efgânî, *Esvâku'l-Arab,* s.293-343; Ukâz panayırındaki başka etkinlikler hakkında Câhiz'in açıklaması için bk. Câhiz, *el-Beyân,* c.3, s.100-101.

aynı zamanda interaktif bir özellik arz etmesidir.[55] Arapların bu panayırlarda karşılıklı şiirler söylemeleri Arapça lafızların gelişmesine, lafız-anlam uyumunun tetkik edilmesine ve eleştirinin dinamik bir hâl almasına katkı sağlar.[56] Kabileleriyle ya da yalnız olarak panayırlara iştirak eden şairler, hakem tayin edilen usta ve yetenekli bir şairin huzurunda değerlendirilmek üzere şiirlerini inşat ederlerdi.[57]

Ukâz panayırında şairlerin hakem olması ve farklı bölgelerden gelen şairlerin bu hakemlere şiirlerini arz etmeleri şiir eleştirisinin gelişim kaydeden örneklerinden kabul edilir.[58] Ancak Cahiliye dönemi şiir eleştirisinin en güçlü örneklerinden olmasına ve dönemindeki şiir eleştirilerinin aksine kısmen de olsa gerekçeli açıklamalara yer vermesine rağmen panayırlarda yapılan değerlendirmeler bazı problemleri gündeme getirir: "Şairleri değerlendiren hakem kim tarafından belirlenirdi? Şiir eleştirisinde öne çıkan kaç hakem vardı? Hakemin görüşlerini kabul etmeyen şairler başka hakemlere başvurabiliyorlar mıydı? Şiir eleştirisinde hakem olabilmek için hangi şartlar gerekliydi?"

Bu ve benzeri problemler, Cahiliye döneminde edebî eleştirinin otantik olmakla beraber sistematik olmadığını gösterir. Burada sistematik olmamak vurgusuyla kastedilen, şair ve şiirlerin değerlendirilmesinde teorik olarak belirlenmiş esasların olmamasıdır. Ancak bu, şiirlere dair değerlendirmelerin dikkate alınmaması gerektiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Cahiliye döneminde şiirlerin değerlendirilmesinde "görüşlerin ayrıntılı bir şekilde gerekçelendirilmemesi" dışında herhangi bir problemin olmadığı iddia edilebilir. Evet, kimin nasıl ve ne zaman hakem tayin edildiği, hangi şairin neden üstün kabul edildiği noktasında -kısmen de olsa- müphemliklerin varlığı ortadadır. Ancak yapılan değerlendirmeler çözümlendiğinde hakem olarak öne çıkan şairin rastlantısal ya da keyfi açıklamalar yapmadığı anlaşılır. Hakem bozulmamış zevkiselimle, toplumun beyan gücünü yansıtan selikayla ve Arap dilinin inceliklerine hâkim olmasıyla şiirleri değerlendirir; hükmünü itiraza mahal bırakmayan gerekçelerle açıklardı. Ukâz panayırında kendine kırmızı deriden çadır kurulan Nâbiga ez-Zübyânî'nin

---

55 Panayırların şiir eleştirisinin gelişimine katkısı için bk. İbrahim Yılmaz, "Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol", (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, 1997), s.6-8.

56 Ahmed Emîn, *en-Nakdü'l-edebî,* 4. Basım, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1967, c.2, s.446.

57 Efgânî, *Esvâku'l-Arab,* s.315-319.

58 "Gelişim kaydeden" ayrıntısına yer verilmesinin sebebi, Ukâz panayırındaki şiir eleştirisi örneklerinin Cahiliye döneminin ilk örnekleri olmamasıdır. Bu örneklerden önce şairler arasında karşılık şiir atışmaları gibi şiir eleştirisine dâhil edilebilecek örnekler de vardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Atîk, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî,* s.27-34.

(ö. 604 [?]) Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680 [?]) şiiri hakkındaki açıklaması bu bakımdan önemlidir.[59] Hassân, Nabîga'nın huzurunda,

لَنَا الجَفَنَاتُ الغُرُّ يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى ... وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرْنَ مِنْ نَجْدَةٍ دَمَا

وَلَدْنَا بَنِي العَنْقَاءِ وَابْنَيْ مُحَرِّقٍ ... فَأَكْرِمْ بِنَا خَالًا وَأَكْرِمْ بِنَا ابْنَمَا

Bizimdir, kuşluk vaktinde parlayan kazanlar.
Yardıma koşarken kılıçlarımızdan da kan damlar.
Doğurmuşuz Benû Ankâ ile Muharrik oğullarını…
Biz ne güzel dayılarız ne güzel çocuklarız!

beyitlerini okuyunca Nâbiga, "Sen şairsin ancak kazan ve kılıçlarını azalttın. Ayrıca doğurduklarınla övündün seni doğuranla değil!" açıklamasında bulunur.[60] Merzübânî'nin (ö. 384/994) bu rivayetinden kapsam ve içerik yönüyle farklı bir rivayet aktaran *Egânî* müellifi İsfahânî (ö. 356/967), diğer şairlerden üstün tutulmayan Hassân'ın, "Allah'a yemin olsun ki ben senden de babandan da daha şairim!" şeklinde tepki verdiğini kaydeder.[61]

Olayla ilgili rivayetler dikkate alındığında Cahiliye dönemi şiir eleştirisinin nasıl bir özellik arz ettiğine dair bilgi elde etmek mümkündür. Eleştirmenler, dinledikleri bir şiirin tamamı, bir beyti ya da bir beytin sadece bir kısmı hakkında anlık hükümler verirlerdi. Bu hükümler, eleştirmenin edebî zevkini yansıtan ve şairin şiir becerisine atıf yapan özellikteydi.[62] Nâbiga'nın Hassân'ın beyitleri hakkındaki açıklamalarında bu durum açık bir şekilde hissedilir. Nâbiga'nın değerlendirmesinde öne çıkan husus, lafız-anlam uyumunun mütekellimin maksadıyla ne kadar örtüştüğüdür. Şöyle ki Nâbiga, cem'i kıllet (azlık ifade eden çoğul form, 3-9 arası) kalıbında gelen الجَفَنَات kelimesi yerine çokluk ifade eden (sınırsız) الجِفَان kelimesinin; az sayıya delalet eden أَسْيَاف yerine سُيُوف'un; parlamak anlamındaki يَلْمَعْنَ yerine يَشْرُقْنَ fiilinin; son olarak بالضُّحَى yerine بِاللَّيْلِ ifadesinin kullanılmasının daha yerinde olduğunu vurgular.[63] Dikkat edilirse eleştiri

59 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.167-168.

60 Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Ubeydillâh el-Merzübânî, *el-Müveşşah meâhizü'l-ulemâ' ala'ş-şu'arâ fî 'iddeti envâ' min sinâ'ati'ş-şi'r*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire: Nahdatü Mısr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', ts., s.69-71.

61 Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî,* thk. İhsan Abbas, 3. Basım, Beyrut: Dâru Sâdır, 2008, c.11, s.6-7; İbn Kuteybe ise Hassân'ın, "Vallahi hiç şüphe yok ki ben, senden de babandan da deden de daha şairim!" şeklinde tepki verdiğini aktarmıştır. bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ',* c.1, s.344.

62 Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.17.

63 Bu hususta Kudâme b. Ca'fer'in dikkate değer değerlendirmesi için bk. Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şi'r,* thk. M. Abdülmün'im Hafâcî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts., s.92-95; ge-

rastlantısal bir şekilde yapılmaz. Beyitler morfolojik, sentaktik ve belagat unsurlarının öne çıktığı bir perspektifle tetkik edilir. Ayrıntılı olarak ifade edilecek olursa, beyitlerdeki kelimelerin kalıplarına atıf yapılması morfolojik, bağlam dikkate alınarak kelime tercihleri üzerinde durulması sentaktik, mütekellimin maksadının en iyi şekilde anlaşılabilmesi için uygun lafızların tercih edilmesinin gerekliliğine temas edilmesi ise ifade gücüne delalet eden belagat yönünü, yani muktezâ-yı hâli temsil eder.

Cahiliye döneminden günümüze ulaşan en önemli örneklerden kabul edilen Nâbiga'nın eleştirisi, çözümlenmeyi bekleyen bilmecelerle dolu kısa bir öyküyü andırır. Konuyla ilgili kaynaklardaki rivayetler incelendiğinde "Nâbiga, eleştirisinde siyak ve sibakı nazarıitibara almış mıydı? Hassân'ın beyitlerdeki asıl maksadını biliyor muydu? Kelimelerin çoğul ya da müfret kullanımlarına yönelik sarf eksenli açıklamalarında şairin maksadını göz önünde bulundurmuş muydu?" gibi sorular *ilk başta* cevapsız kalır. Burada *ilk başta* ifadesine özellikle yer verilmesinin sebebi, şiir eleştirisine dair bu ve benzeri örneklerin ancak dönemin Araplarının beyan gücü noktasındaki kabiliyetleri tespit edilmeden anlaşılamayacağını vurgulamaktır.

İfade etme, açıklama ve izah etme gibi anlamlara gelen beyan, mütekellimden sâdır olan sözün fesahat ve belagat yönüyle hangi seviyede olduğunu ortaya koyan önemli bir belagat kavramıdır.[64] Bu çerçevede Hassân'ın şiirinde isabet edip etmediğini anlayabilmek ve asıl maksadını doğru bir şekilde yorumlayabilmek için Arapların beyan hususundaki kabiliyetlerinin incelenmesinin önem arz ettiği anlaşılır. Bu amaca matuf olarak günümüze ulaşan şiir ve hutbeler incelendiğinde bir sözü incelikli bir şekilde muhataba iletmede Arapların üstün bir seviyeye ulaştıkları ortaya çıkar. Nitekim kelimelerin cümlede yerli yerinde olması, birçok alternatifi olan terkiplerden en uygun olanının tercih edilmesi, öz olmakla birlikte ileti gönderiminde açık ya da hata vermeyen cümlelere ağırlık verilmesi gibi üstün beyanın varlığına delalet eden şiir ve hutbeler vardır.[65] Ancak şiir ve hutbeler, Cahiliye Araplarının söz inşasındaki başarılarını teyit eden önemli argümanlar olsa da bunların şiir eleştirisi örneklerini ilmî açıdan temel-

---

rek beyitte geçen cem'i kıllet ve cem'i teksîr ifadelerinin nahiv yönüyle tahlili gerekse rivayetin farklı senetleri için bk. Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, c.8, s.106-118.

64 Beyanın anlamı, işlevi ve metin tahlilindeki önemi için Cürcânî'nin *Delâil* eserinin incelenmesinde fayda vardır. Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk. Cürcânî, *Delâil*, s.5 vd.; beyanın tarifi için bk. Sa'düddîn et-Teftâzânî, *el-Muhtasar şerh Telhîsi'l-Miftâh,* thk. Acâc Avde Barğaş, Dımaşk: Dâru't-Takvâ, 1442/2021, s.92; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü,* 2. Basım, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021, s.53-54.

65 Ebü'l-Fazl el-Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-tâ'rifi hukûki'l-Mustafâ*, Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tiba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1988, c.1, s.258.

lendirme ve gerekçelendirme bakımından yetersiz kaldığı ortadadır. Nâbiga'nın eleştirel değerlendirmesinde olduğu gibi bir şiirin üstün olup olmadığını ifade etmek için yapılan açıklamalar, -yeri geldiğinde- sübjektif bir özellik arz etmekteydi. Bu ise Nâbiga'nın değerlendirmesinin yerinde olmadığını ve Hassân'ın, tercih ettiği kelimelerde isabet ettiğini söyleyen Kudâme b. Ca'fer gibi münekkitlerin farklı çıkarımlarda bulunmasına sebep olabilir.[66] Dolayısıyla "Cahiliye Arapları beyan yönüyle üstündür. Şiir ve hutbeleri de buna delalet eder." şeklinde bir yargının, kuvvetli argümanlarla desteklenmediği sürece doğru ve yanlış ihtimalleri taşıması dolayısıyla devamlı surette tartışma konusu olmaya devam edeceği bilinmelidir.

Kur'an'ın i'câzı meselesi çerçevesinde Araplara yapılan meydan okumanın mütekellim ve muhatap şeklinde temas edilen iki boyutu tam olarak anlaşılmadan Nâbiga'nın değerlendirmelerinin yorumlanmasının bazı problemleri beraberinde getireceği unutulmamalıdır. Bu problemlerin önüne geçmek için Kur'an'ın muhatap alarak meydan okuduğu Cahiliye Araplarının söz inşa etmede hangi seviyede oldukları tetkik edilmelidir. İ'câz araştırmacılarına göre Cahiliye ve Sadrü'l-İslâm Arapları fesahat ve belagatte sonraki dönem Araplarına kaynaklık edecek seviyededirler.[67] Ayrıca hangi sözün nasıl bir üstünlüğe sahip olduğunu bozulmamış zevkiselimleri ve selikaları sayesinde idrak etme kabiliyetine sahiptirler.[68] Dönemin toplumu, özellikle badiye gibi iç bölgelerde yaşayan kabileler, sadece şiir inşa etmede değil, şiiri anlama ve yorumlamada da ileri bir seviyeye ulaşır. Ebû Mûsâ'nın ifade ettiği üzere âlimler, Kur'an'ın Arapça olarak indirilmesinin ve nazım yönüyle mu'ciz olmasının, dönemin Arapçasının ulaştığı üst seviyeyi yansıttığı; ayrıca dönemin Araplarının fesahat ve belagatte başka milletlerin ulaşamadığı seviyeye ulaştıklarını ortaya koyduğu hususunda neredeyse icma etmiştir.[69]

İ'câz meselesinden hareketle Arapların şiir inşat etmenin yanında şiir eleştirisinde ileri seviyede oldukları anlaşılır. Bu hususdaki başarılarını günümüze ulaşan edebî ürünlerin yanı sıra şiir eleştirisi eserlerinde aktarılan bilgiler de teyit eder. 5./11. yüzyılın önemli münekkitlerinden İbn Reşîk'in (ö. 456/1064), şair yetiştiren kabilenin sevincine dair aktardığı bilgi bu bağlamda önem arz

---

66 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şi'r*, s.92-95.

67 Örnek açıklamalar için bk. Cürcânî, *Delâil*, s.575-576.

68 Benzer açıklamalar için bk. Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *İ'câzü'l-Kur'ân el-beyânî ve delâilü masdarihi'r-rabbânî*, Amman: Dâru Ammâr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000, s.74-75.

69 Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ, *el-İ'câzü'l-belâgî: dirâse tahlîliyye li-türâsi ehli'l-'ilm,* Yeni Baskı, Kahire: Mektebetü Vehbe, Genişletilmiş Yeni Baskı, 2020*,* s.92-93; Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ, *el-İ'câzü'l-belâgî el-kitâbü's-sânî: el-Bâkıllânî-Abdülkâhir-es-Süyûtî-er-Râfiî,* Kahire: Mektebetü Vehbe, 2021*,* s.34-37.

eder. Ona göre bir Arap kabilesinde şair yetiştiğinde civar bölgelerdeki kabilelerin katılımıyla geniş kutlamalar yapılırdı.[70] İbn Reşîk'in açıklamalarına göre kabile nazarında şair, kabilenin erdemliliklerini kayıt altına alan bir arşiv, düşmanlara karşı kabilesinin onurunu koruyan bir savaşçı ve atalarının yüceliklerini ölümsüzleştiren bir yetenekti. Şairin toplumda üstlendiği rolü yansıtan bu ifadeler, dönemin Araplarının nitelikli söz karşısındaki hassasiyetlerine işaret eder. Zira kabilelerin bir araya gelerek kutlamalar yapması şairin nüfuzu dolayısıyladır. Nüfuz ise ancak etkileyen ve etkilenen arasında oluşan orantılı bir etkileşimle gerçekleşir. Araplar, güzel sözden etkilenmeselerdi ya da beliğ sözün incelikleriyle harekete geçmeselerdi şairin söylediği şiirlerin toplum içinde yayılması güç, hatta imkânsız olurdu. Dolayısıyla şiirle harekete geçen, hicivden oldukça rahatsız olan ve methiyelere önem veren bir toplumda yetenekli şairlerin yetişmesine önem verilmesi tabii karşılanmalıdır.[71]

Bu açıklamalardan hareketle Nâbiga'nın Hassân'ın beyitlerine dönük eleştirisi daha anlamlı hâle gelir. Elbette Nâbiga'nın ulaştığı sonuçlar ufuk açıcı ve ilginç olabilir, fakat yaptığı değerlendirmede bir temellendirme sorunu olduğunu söylemek mümkündür. Bunun sebebi yukarıda yapılan açıklamalarda saklıdır.[72] Nâbiga'nın eleştirisinde detaya girmemesi Cahiliye Araplarının beyan gücünde kaydettikleri ilerlemenin sonucudur. Farklı kabilelerin bir araya geldiği ve çeşitli temalarda şiirlerin söylendiği Ukâz panayırında verilen hükümler, ortak dili paylaşan herkese göre beyan ve fesahat selikasına uygun bir şekilde temellendirilmiş hükümlerdi. Dolayısıyla yanlış olmadığı sürece Nâbiga'nın eleştirilerine ya da değerlendirmelerine itiraz eden kimse çıkmazdı. Bu çerçevede denilebilir ki temellendirilmeyen eleştiriler bilgisizliğe ya da sübjektifliğe işaret etmekten ziyade toplumda oluşan ve üstün fesahati teyit eden ortak beyana atıftır.

Cahiliye döneminde şiir eleştirisinin açıkça temellendirilmeyen gerekçelerle yapılmasına rağmen ileri seviye beyana işaret ettiğini teyit eden en önemli argümanlardan biri Nâbiga'nın değerlendirmesine Hassân'ın verdiği tepkidir. Tam da burada "Hassân, Nâbiga'nın değerlendirmesine öfkelenerek ağır sözler

---

70 İbn Reşîk, *el-Umde*, c.1, s.89.

71 Şiirin Araplardaki etkisi için Hz. Peygamber'in Hassân b. Sâbit'e söylediği "Söyle, Rûhulkudüs (Cibrîl) seninledir." hadisi örnek verilebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî,* thk. Mustafa Dîb el-Boğâ, 5. Basım, Dımaşk: Dâru İbn Kesîr ve Dâru'l-Yemâme, 1414/1993, c.4, s.1512, hadis no: 3897; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim,* thk. M. Fuâd Abdülbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955, c.4, s.1935, hadis no: 2490.

72 Önceki satırlarda i'câzü'l-Kur'ân–şiir eleştirisi arasındaki ilişkiye değinmemiz sebebi bu temellendirme sorununu gidermekti.

söylemiştir. Dolayısıyla bu değerlendirmenin ileri seviye beyana işaret ettiği söylenebilir mi?" sorusu gündeme gelir.

Nâbiga ile Hassân arasında cereyan eden konuşmayı aktaran kaynaklar incelendiğinde yukarıdaki sorunun cevabı ortaya çıkar. Hassân, kendisini en üstün (أَشْعَر) şair görmeyen Nâbiga'ya öfkelenerek "Ben senden de babandan da deden de daha şairim!" şeklinde tepki göstermesinden hareketle ilk başta yapılan değerlendirmeye itiraz ettiği, değerlendirmenin fesahat ve belagate uygun olmadığına işaret ettiği düşünülebilir. Ancak olayın devamında gerçekleşen diyalog gerek Cahiliye dönemi şiir eleştirisi gerekse beyan gücü hakkında ipuçları verir. İsfahânî'nin aktardığı üzere Nâbiga, Hassân'a hitaben "Kardeşimin oğlu! Sen şunu gerektiği gibi söyleyemiyorsun…" diyerek beyitlerin nasıl söylenmesi gerektiğini açıklar. Nâbiga'nın gerekçesine kulak veren Hassân hiçbir şekilde tepki vermeyerek geriye çekilir.[73]

Hassân'ın, ilk başta sert bir şekilde eleştirdiği Nâbiga'ya gerekçeli hüküm açıklanırken sessiz kalmayı tercih etmesi önemli bir ayrıntıdır. Cahiliye dönemi şiir eleştirisini ilmî açıdan kritik etmeye imkân sağlayan bu ayrıntı sayesinde şiir eleştirisinin kayda geçirildiği 2./8. yüzyılın sonları ile 3./9. yüzyılın başlarına kadar şiir eleştirisinin genel ve karakteristik özellikleri daha iyi anlaşılabilir. Şöyle ki Ukâz'da kurulan panayıra birçok Arap kabilesi katılırdı. Asmaî'nin ifade ettiği üzere bu panayıra Nâbiga için kırmızı deriden bir çadır kurulurdu. Çadırın kurulmasının sebebi Nâbiga'nın mensup olduğu Zübyân kabilesine üstünlük atfetmek değildi. Asıl amaç, kabile ayrımına gitmeksizin değerlendirilmek üzere şaire şiirlerini inşat etme fırsatı sunmaktı.[74] Toplum ya da şairler tarafından tayin edilen hakem, toplumun zevkiselimine göre hükmeder, şairleri toplumun söz inşasındaki gelişimini yansıtan ölçütlere göre sınıflandırırdı.

Bu açıklamaya göre Nâbiga ile Hassân arasında geçen konuşmada üç ana grubun yer aldığı anlaşılır: a) Hakem olan Nâbiga; b) değerlendirilmek üzere şiirlerini inşat eden Hassân ve diğer şairler; c) şairlerin şiirlerini dinleyenler (Araplar). Bu üç unsur nazarıitibara alınarak لَنَا الجِفَناتُ الغُرُّ ile başlayan beyitler hakkındaki değerlendirme incelendiğinde şairlerin yanı sıra toplumun geneline şamil olan üstün fesahat ve belagat algısının varlığı ortaya çıkar. Hatırlanacağı üzere i'câz meselesinin hakikati üzere anlaşılmasının şiir eleştirisinin de anlaşılmasına katkı sağladığı belirtilmişti. Tam da burada mezkûr üç unsur dikkate

---

73 İsfahânî, *el-Egânî*, c.11, s.7; bu olayın Hassân b. Sâbit ile Hansâ arasında geçtiğine dair bilgi için bk. Ali Necîb Atavî, *el-Hansâ' bint Amr şâ'iretü'r-risâ' fî'l-'asri'l-Câhilî,* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993, s.139-140.

74 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ',* c.1, s.167-168.

alındığında dönemin şiir eleştirisinin, aslında i'câz meselesinde olduğu gibi yüksek bir edebî yeterliliğe işaret ettiği ortaya çıkar. Şöyle ki Hz. Peygamber'e karşı çıkan ve inkâr eden Araplara Kur'an okunduğunda Kur'an'ın söz dizimini eleştirmek yerine sessiz kalmayı ya da güzel üslubuna methiyeler dizmeyi tercih ederler. Mantıki örgüde değerlendirildiğinde Araplar, Kur'an'ı duyduklarında fesahat ve belagatlerine güvenerek Kur'an ayetlerinin beliğ olmadığını, şiir ve hutbelerinin daha üstün olduğunu ifade etmeleri gerekirdi. Aynı şekilde Nâbiga'nın verdiği hükmü beğenmeyen Hassân'ın, ilk baştaki tepkisinden sonra gerekçeli hüküm açıklanınca sessiz bir şekilde geriye çekilmemesi beklenirdi. Bunun yerine "Ben senden de babandan da dedenden de daha şairim!" şeklindeki tepkisini ilmî bir şekilde temellendirmeye başvurmalıydı. Böylece Nâbiga'nın hükmünü geçersiz hâle getirecek bazı açıklamalarda bulunmalıydı.

Lafız-anlam ilişkisine kaynaklık etmesi yönüyle söz (kelam) meselesi olan şiir eleştirisi ve i'câz hakkında yukarıda aktarılan örneklerde öne çıkan husus Cahiliye dönemi Arap toplumuna şamil olan beyan gücüdür. Burada beyan gücü, hangi sözün kaliteli olduğunu, hangi ifadenin belagat ve fesahat açısından yeterli olduğunu ortaya koyması yönüyle önemlidir. Şu hâlde Hassân'ın sessiz kalması ile müşrik Arapların Kur'an ayetlerine itiraz etmemelerinin ortak sebebinin beyan gücü olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Şiir eleştirisine tanıklık eden diğer şairlerin itiraz etmemiş olmaları da bunu teyit eder. Nitekim yukarıda temas edilen üç unsurdan biri olan dinleyicilerin ya da şairlerin, Nâbiga'nın açıklamasına karşılık, "Sen şair olabilirsin ancak münekkit olamazsın. Çünkü yaptığın açıklama şu yönden eksiktir." şeklinde itiraz etmemeleri genel olarak değerlendirmenin kabul edildiğine işarettir.

Nâbiga'nın hakem olduğu şiir eleştirisinde öne çıkan gruplardan üçüncüsü olan dinleyicilerin (şairler ve avam) değerlendirmeye itiraz etmemeleri üzerinde biraz daha durulabilir. İbn Sellâm'ın yaşadığı dönemde gelişen şiir eleştirisini etraflıca yorumlamak için bu ve benzeri örnekler birçok yönden tetkik edilmelidir. Kaynaklar Nâbiga, Hassân, Hansâ (ö. 24/645) ve A'şâ Meymûn b. Kays (ö. 7/629 [?]) etrafında şekillenen örneği aktarırken yapılan değerlendirmelere herhangi bir itirazın gelmemesinin sebebi üzerinde durmaz. Hassân'ın, karara itiraz ettikten sonra bu itirazından vazgeçercesine sessiz bir şekilde geriye çekilmesinin sebebi Nâbiga'nın şiir eleştirisindeki derin bilgisiyle izah edilebilir. Yine de bu doğru bir tespit olmakla birlikte yeterli değildir. Nâbiga'nın yaptığı değerlendirmeye Hassân başta olmak üzere hiç kimsenin itiraz etmemesi görünürde olmayan bir hakemin varlığına işarettir. Beyan gücü (ifade yetisi) olarak öne çıkan bu hakemin ihmal edilmesi hâlinde Cahiliye dönemi şiir eleştirisinin temel dinamiklerinin çözümlenemeyeceği iddia edilebilir. Tam da burada Cahiliye

dönemi şiir eleştirisinde göz ardı edilen ya da görünürde olmadığı için kasıtlı olmadan ihmal edilen bu hakemin işlevselliğinin anlaşılmaması dolayısıyla söz konusu dönemde yapılan değerlendirmeler, bazı araştırmacılar tarafından "öznel, kişiden kişiye değişen, anlık, rastlantısal" değerlendirmeler olarak yorumlanır.[75] Cahiliye döneminde Arapların şiir eleştirisi kavramlarını bilmedikleri ve değerlendirmelerinde bu kavramlara yer vermedikleri doğrudur.[76] Ancak bu durum değerlendirmelerinin isabetli olup olmadığı meselesiyle karıştırılmamalıdır. Kavramların bilinmeyişi ile bu kavramların bozulmamış bir selika çerçevesinde uygulanması farklıdır. Sözün inceliklerinin kavranmasını sağlayan beyan gücü söz konusu kavramların faal hâlini yansıtır. Bu bağlamda beyan, metnin içerdiği ve içermediği incelikleri göstermesi bakımından önemlidir.

Ukâz panayırında şiirleri değerlendirmesi için Nâbiga'nın bir hakem olarak tayin edildiği doğrudur. Ancak toplumun dil selikasını ve edebî zevkini şekillendiren asıl hakem beyan gücüdür. Hassân'ın itiraz etmemesinin arka planında da bu gücün etkisi vardır. Aynı durum, müşriklerin Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasına karşı tutumlarında da görülür. Hz. Peygamber'e Kur'an nazil olmaya başlayınca ve Müslüman olanların sayısı artınca alınacak tedbirleri görüşmek amacıyla müşriklerin ileri gelenleri toplanır. Bu toplantının tek bir amacı vardı: Hac mevsiminde Mekke'yi ziyarete gelecek Arapların Hz. Peygamber'den etkilenmemelerini sağlamak. Kaynakların aktardığına göre Velîd b. Muğîre'nin (ö. 1/622) aktif konuşmacı olarak katıldığı bu toplantıda fesahat ve belagatte ileri seviyede olan Kureyş liderleri Kur'an'ın asılsız olduğunu ya da benzerinin getirilebileceğini konuşmaktan ziyade sair Arap kabilelerinin, Kur'an'ın beyan gücünden ve içerdiği anlamlardan etkilenmelerine mâni olmak amacıyla birçok teklifi tartışırlar. Burada dikkatleri çeken husus, aralarından hiç kimsenin, "Biz, Kur'an'ın benzerini getiremiyoruz ancak hac mevsiminde buraya gelecek sair Arap kabilelerinin şair ve hatiplerini bekleyelim. Onlar karşı koyacaktır/koyabilirler." şeklinde kesin hükümde ya da olabilirliği tartışılacak bir iddiada bulunmayışıdır. Kureyş liderlerinin, sair kabileler adına konuşmaları ve Kur'an'dan etkileneceklerine kesin olarak inanmaları dönemin toplumunun ulaştığı beyan gücünü ortaya koyar. Beyan gücü sayesinde Kureyşli müşrikler, Kur'an'ın fesahat ve belagatinin başka Arap kabilelerini de etkisi altına alacağını fark ederler. Böylece henüz vuku bulmayan bir hadisenin sonucunu tartışmak yerine önlemeye çalışırlar.[77]

---

75 Muhammed el-Hüseynî, *Mefhûmu'ş-şi'r fi'n-nakdi'l-Arabî hatta'l-karni'l-hâmis el-hicrî*, İskenderiye: Dâru'l-Maârif, 1983, s.33.

76 Muhammed Mustafa Heddâre, *Makâlât fi'n-nakdi'l-edebî*, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1964, s.170.

77 Ayrıntılı bilgi için bk. Cürcânî, *Delâil*, s.581-582.

Açıklamalardan yola çıkarak sübjektif ya da objektif oluşuna bakılmaksızın Cahiliye dönemi şiir eleştirisinin metodolojik çerçevesi oluşturulabilir. Zira burada sübjektif özellik, değerlendirmelerin özne anlamında kişiden sudur etmesi bakımından sübjektiftir. Toplumun etkili ve kaliteli söze yaklaşımların genel tasavvurunu oluşturması bakımından ise objektif ve umumidir. Evet, değerlendirmeler özneldir ancak keyfi değildir. Diğer bir anlatımla bir özne olarak Nâbiga'nın yaptığı değerlendirmelerin, bir özne olarak bireyin düşüncelerine dayanması dolayısıyla ilk başta öznel olduğu söylenebilir. Ancak bu değerlendirmelerin mahiyeti dikkate alındığında ve Arap toplumunun beyan algısı incelendiğinde öznede oluşmasına rağmen kapsayıcı bir özelliğe sahip olduğu anlaşılır.[78]

Cahiliye Araplarının beyan gücünü yansıtan şiir eleştirisi örneklerinden bir tanesi de İmruülkays b. Hucr (ö. 540 dolayları) ile Alkame el-Fahl (ö. 3/625 [?]) arasında cereyan eden karşılıklı şiir atışmasıdır. Kaynakların aktardığına göre Alkame, İmruülkays'ın eşi Ümmü Cündüb'ün (ö. Cahiliye dönemi) hakem olmasını isteyerek karşılıklı şiir atışmasını kabul eder. Nihayetinde Ümmü Cündüb, atı etkili ve isabetli ifadelerle tasvir eden Alkame'nin üstünlüğüne hükmeder. Rivayetlere göre İmruülkays bu olay üzerine Ümmü Cündüb'ü boşar.[79]

İnşat edilen şiirlerden sonra Ümmü Cündüb'ün, İmruülkays'a dönerek عَلْقَمَةُ أَشْعَرُ مِنْكَ (Alkame senden üstün bir şairdir.) sonucuna varması tartışılabilir. Ancak burada söz konusu olan husus, dönemin Araplarının şiir eleştirisindeki seviyeleri hakkında fikir edinmektir. Bu açıdan kaynaklarda aktarılan rivayet incelemeye tabi tutulduğunda gerekçeli bir eleştirinin varlığı öne çıkar. Ümmü Cündüb, İmruülkays'ı üstün görmemesini şiirinde atı gerektiği gibi tasvir etmemesine dayandırır ve bunu birkaç ifadeyle izah eder. Yine Alkame'nin üstünlüğü ihraz etmesini de kendi perspektifinden açıklar.[80]

---

78 Âlimlerin Nâbiga ile Hassân arasındaki tartışmaya yaklaşımı hakkında bk. Zeynel Abidin Soysal, "Klasik Arap Edebî Tenkidinde Nesnelliğin İmkânı Üzerine: Nâbiga ez-Zübyânî ile Hassân b. Sâbit Tartışması ve "Mina" Şiiri Üzerindeki Değerlendirmeler Bağlamında", *Uludağ İlahiyat Dergisi,* Sayı.32 (2023), s.132-142.

79 Rivayetin ayrıntısı ve söylenen şiirler için bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ',* c.1, s.218-220; Merzübânî, *el-Müveşşah,* s.23-27; *Dîvânu İmriilkays,* thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, 5. Basım, Kahire: Dâru'l-Maârif, ts., s.40-41; Ümmü Cündüb'ün bu hakemliği üzerine yapılmış kadim ve çağdaş çalışmalar hakkında bilgi edinmek için bk. M. Abdurrahman el-Hedlak, "Kıssatü nakd Ümmi Cündeb li-İmriilkays ve Alkame el-Fahl", *Mecelletü Câmiatü el-Melik Suûd,* Cilt.2 (1990), s.3-35; ayrıca bk. Muhammed el-Ya'lâvî, *Eştât fi'l-luga ve'l-edeb ve'n-nakd,* Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992, s.365-368.

80 Açıklamalar için bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ',* c.1, s.219-221.

Ümmü Cündüb'ün gerekçeli değerlendirmesinde dikkat çeken husus, iki beyit üzerinden sonuca varmasıdır. O, İmruülkays'ın 55 beyitlik kasidenin sadece 39. beytini; Alkame'nin ise 45 beyitlik kasidesinin 29. beytini esas alır.[81] İmruülkays, aleyhinde olduğu için onun hükmünü kabul etmese de Hassân olayında olduğu gibi hükmün geçersizliğini ortaya koyan sorular sormaz. Bu bağlamda "Ümmü Cündüb'ün sadece iki beyit üzerinden hüküm vermesinin sebebi nedir? İmruülkays'ın itiraz etmemesi nasıl açıklanabilir? Ümmü Cündüb'ün ileri sürdüğü gerekçeler doğru mudur?" gibi sorular önem arz eder. Bu sorulara cevap verirken kesin yargılarda bulunmak mümkün olmayabilir. Ancak şurası gerçektir ki günümüze ulaşan veriler üzerinden kanıtlanabilir ya da en azından test edilebilir önermeler sunulabilir. Diğer bir ifadeyle Ümmü Cündüb'ün eleştirisinden hareketle Cahiliye döneminde edebî eleştirinin temel seviyede olsa dahi izah edilebilir bir yapıya sahip olduğu, lafız-anlam bütünlüğünün korunmaya çalışıldığı, mütekellimin maksadı ile şiirdeki ifadelerin birbiriyle ne kadar örtüştüğüne dikkat edildiği pekâlâ söylenebilir.[82]

Cahiliye dönemi edebî eleştirinin pratikte nadir uygulansa da teorikte bilindiğini ortaya koyan örneklerden bir diğeri de Rebîa b. Hizâr el-Esedî'nin (ö. ?) şiiri türlere ayırarak tarif etmesidir. Merzübânî'nin aktardığı üzere Muhabbel es-Sa'dî (ö. 16/637 [?]), Zibrikân b. Bedr (ö. 45/665 [?]), Abde (ya da Abade) b. Tabîb (ö. 45/665 [?]) ve Amr b. Ehtem (ö. 75/677 [?]) şiirleri hakkında hüküm vermesi için Rebîa b. Hizâr'ın hakemliğine başvururlar. Rebîa'nın yaptığı değerlendirmeler, şiir eleştirisinin teorik yönünün dönemin şairleri tarafından iyi bilindiğini gösterir. Zira o, Zibrikân'ın şiirlerini tam pişmeyen, dolayısıyla ne yenilebilen ne de taze bırakılabilen sıcak ete; Amr'ın şiirlerini Yemen mamulü çizgili bir kumaştan üretilmiş elbiseye benzetir. Muhabbel'in şiirlerinin ise adı geçen iki şairin şiirlerinden kalite yönüyle daha aşağıda ancak başka şairlerin şiirlerinden daha üstün olduğunu belirtir. Son olarak Abde'nin şiirlerinin, ağzı sıkıca bağlanan ve damlatmayan su matarasına benzediğini söyler.[83]

Rebîa'nın açıklamalarının tam olarak anlaşılması söz konusu şairlerin yaşadıkları çevrenin doğru bir şekilde okunmasıyla mümkündür. Ayrıca şiirlerinde

---

81 Beyitler noktasında kaynaklarda rivayetten kaynaklanan birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Kasideler için bk. *Dîvânu İmrüilkyas,* s.41-56; *Dîvânu Alkame el-Fahl bi-şerh el-A'lem eş-Şentemerî,* thk. Lütfî es-Sakkâl – Düriyye el-Hatîb, gözden geçiren: Fahreddin Kabâve, Halep: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1969, s.79-100.

82 Ancak Tabâne, Ümmü Cündüb'ün kararının tamamen öznel olduğunu ve ilmî bir temeli bulunmadığını ifade eder. Konuyla ilgili farklı görüşlerin ortaya çıkması Cahiliye döneminden günümüze ulaşan eleştiri örneklerinin arka planının tam olarak bilinmiyor olmasından kaynaklıdır. Tabâne'nin açıklamaları için bk. Bedevî Tabâne, *Dirâsât fî nakdi'l-edeb,* s.45-46.

83 Merzübânî, *el-Müveşşah,* s.91.

lafız-anlam uyumunun hangi boyutta olduğu da tespit edilmelidir. Sanatın hem ortaya çıktığı çevreyi yansıttığı hem de çevresine şekil verdiği unutulmamalıdır.[84] Bu bağlamda Rebîa'nın sıcak et ve su matarası benzetmesi ancak çevre faktörünün öne çıktığı bir araştırma perspektifiyle analiz edilebilir. Buna özellikle vurgu yapılmasının sebebi tedvin sürecinde sistematik bir gelişim kaydeden şiir eleştirisi kavramlarının şekillenmesinde çevre faktörünün etkisine dikkat çekmektir. Bu ise çalışmanın başında ifade edildiği üzere tedvin dönemi şiir eleştirisinin aslında Cahiliye ve Sadrü'l-İslâm döneminin uzantısı, aynı zamanda yazılı şiir eleştirisinin de başlangıcı olduğunu gösterir. Asmaî'nin fahl kavramı ve İbn Sellâm'ın şairleri bölgelere ayırması bu etkiye örnek olarak verilebilir.[85]

Cahiliye dönemi şiir eleştirisinin merkezinde beyan gücünün yer aldığı, toplumun belagate yaklaşımını yansıtan biri ferdi, diğeri ise kısmî de olsa sistematik düşünmenin öne çıktığı değerlendirmelerden oluştuğu anlaşılır. Bunun uzun bir zaman aralığında gerçekleştiğine dikkat edilmelidir. Araplar uzun süre kısa beyitlerden oluşan şiirler söylerler.[86] Zevkiselimlerini geliştiren ve beliğ söze yaklaşımlarını şekillendiren bu süreç uzun kasidelerin söylendiği miladi 5. yüzyılın ortalarına kadar devam eder. Câhiz'in belirttiği üzere orijinal şiirin tarihi bu dönemden başlar.[87] Yüzyıllara uzanan birikim Mühelhil b. Rebîa (ö. 525 civarı), İmruülkays, Amr b. Kamîe (ö. Cahiliye dönemi) vb. şairlerin yanında Nâbiga gibi hem şair hem de hakem olan kişilerin ortaya çıkmasında etkili olur. Bunun yanında Hîre ve Şam gibi bölgelerde hüküm süren kralların saraylarının şairlere ev sahipliği yapması da şiir eleştirisinin gelişimini hızlandırır. Söz konusu saraylarda şairlerin bir araya gelerek kralların huzurunda şiirler inşat etmeleri belirli bir süreden sonra rekabete dönüşür. Bu rekabet ise şairlerin daha etkili şiirler söylemesine ve rakip şairlerin şiirdeki kusurlarını tespit etmesine katkıda bulunur. Nâbiga ile Hassân b. Sâbit arasında geçen hadise bu rekabete örnek verilebilir. Rivayete göre Hassân, Hîre kralı Nu'mân b. Münzir'i (ö. 602'den sonra) ziyaret eder. Kralın da hazır olduğu mecliste Nâbiga,

فَإِنَّكَ شَمْسٌ والمُلُوكُ كَواكِبٌ ... إذا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُنّ كَوْكَبُ

Sen âdeta güneşsin, senin dışındaki krallar ise yıldız!
Güneş doğdu mu ortalıkta hiçbir yıldız kalmaz!

---

84 Walter G. Andrews, *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı,* çev. Tansel Güney, 10. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s.25.

85 Asmaî, *Fuhûle,* s.19-20; İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.215-277.

86 Ahmed İbrâhim, *Târîhu'n-nakd,* s.16.

87 Câhiz, *el-Hayevân,* thk. Abdüsselâm Hârûn, 2. Basım, Kahire: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1996, c.1, s.74; İbn Sellâm'ın uzun kasidelerin tarihine dair açıklaması için bk. İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.26.

beytinin geçtiği bir kaside inşat eder. Beğendiği bu kaside için Nu'mân, o zamanlarda Arap yarımadasında sadece Hîre krallarının sahip olduğu yüz asil deveyi Nâbiga'ya hibe eder. Bunun üzerine Hassân, Nâbiga hakkında *"Hangi konuda onu kıskanacağımı bilemedim. Nazmettiği şiirin kalitesi için mi yoksa kazandığı yüklü mükâfat için mi?"* diyerek şaşkınlığını gizleyemez.[88]

Hassân'ın itirafında öne çıkan husus, Nâbiga'nın şiirlerini incelemesi ve beğenmesidir. Hassân'ın şiirleri hangi yönden incelediği ve neye göre beğendiği bilinmemektedir. Ancak bu, söz konusu örneğin şiir eleştirisinin gelişiminde etkili olduğu hakikatini değiştirmez. Günümüze ulaşan ve ulaşmayan bu gibi örnekler, yukarıda aktarıldığı üzere Ukâz gibi panayırların kurulmasıyla beraber hayranlık ya da itiraf olmaktan birer eleştiriye dönüşür.[89]

Açıklamalar çerçevesinde Cahiliye döneminde şiir eleştirisinde şiirin lafız-anlam uyumunda ne derece etkili olduğu ve eleştirmenin zevkiselimi öne çıkar. Eleştirmen, şiirin üzerinde oluşturduğu etki sonucu olumlu değerlendirmelerde bulunabilmekteydi.[90] Ancak şiirin etkisi sonucu ortaya çıkan ferdi değerlendirmelerin yalnızca sahibinin şiire yaklaşımını yansıttığı sonucuna varılmamalıdır. Daha önce ifade edildiği üzere tek bir kişiden sudur etmesi dolayısıyla yapılan değerlendirmeler ferdidir, yani özneldir. Ancak söz konusu kişi özelinde toplumun beyan seviyesini, fesahat ve belagatteki yetkinliğini ortaya koyması bakımından genel bir özelliğe sahiptir. Şiirdeki dilsel hataların tespiti, şairlerin üstün tutulması ve aruz yönüyle şiirlerin değerlendirilmesi buna örnek verilebilir.[91]

Yukarıda geçtiği üzere, ferdi değerlendirmelerin aksine sistematik düşünmenin ve uzun tecrübenin öne çıktığı şiir değerlendirmeleri ise şairlerin kendi şiirlerini eleştirme sürecini ifade eder. Câhiz bu eleştiri faaliyetine şu ifadelerle değinir:[92]

> Arap şairlerden bazıları nazmettiği kasideyi -insanlara arz etmeden öncetam bir yıl bekletirdi. Onu tekrar tekrar inceler, üzerinde düşünür, yanlış yapma ihtimaline karşın kaside hakkındaki düşüncelerini gözden geçirirdi… Araplar, bir yıl bekletilen bu tür kasideleri havliyyât (yıllıklar) olarak isimlendirirlerdi…

Câhiz'in açıklamaları Cahiliye dönemi şiir eleştirisinin sadece topluma açık ferdi değerlendirmelerden oluşmadığını, bunun yanında günümüze uygulamalı hâli ulaşan örnekleri de olduğunu gösterir. Günümüze ulaşan uygulamalı hâlin-

---

88 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ',* c.1, s.159; Cevâd Ali, *el-Mufassal,* c.5, s.81.

89 Ahmed İbrâhim, *Târîhü'n-nakd,* s.18.

90 Ahmed İbrâhim, *Târîhü'n-nakd,* s.23.

91 Bu konudaki şiir eleştirisi örnekleri için bk. Mustafa Abdurrahman İbrâhim, *Fi'n-Nakdi'l-edebî el-kadîm 'inde'l-Arab*, b.y., Mekke li't-Tibâa, 1419/1998, s.30-43.

92 Câhiz, *el-Beyân,* c.2, s.9.

den kasıt, Câhiz'in ifadelerinde temas ettiği Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın kasideleridir. İbn Kuteybe'nin belirttiği üzere Züheyr, üzerinde çalıştığı büyük kasidelerine havliyyât adını verirdi.[93]

Züheyr'in kasidelerini gözden geçirmesi ve sağlıklı bir değerlendirme için belirli bir süre bekletmesinin Cahiliye dönemi şiir eleştirisinin serüveniyle ilgili olmadığı düşünülebilir. Ancak dönemin Arap toplumunun belagatteki yetkinliği dikkate alındığında Züheyr'in bunu neden yaptığı anlaşılır. Daha önce belirtildiği üzere uzun bir döneme uzanan şiir söyleme alışkanlığı, tabiatın katkısıyla Arapların etkili söz inşa etme selikasının oluşmasında etkili olur. Topluma şamil olan bu selika sayesinde şairler, şiirlerini anlayan ve takdir eden bir muhatap kitleyle karşılaşırlar. Böyle bir coğrafyada yaşayan Züheyr, eleştirilmemesi için kasidelerini bizzat gözden geçirir. Bu ise söz konusu döneme ait şiir eleştirisi örneklerinde görülmeyen ancak günümüze ulaşan şiirlerin incelenmesiyle ortaya çıkan gerekçelendirilmiş şiir eleştirisinin ilk örneklerini oluşturur. Bu örnekler, kuşku yok ki dönemin şiir eleştirisinin hangi boyuta ulaştığını gözler önüne serer. Zira Züheyr'in böyle bir sürece girmesi, toplumda şiirlerin eleştirildiğini ve şairlerin bu eleştirilere göre değerlendirildiğini ortaya koyar. İbn Reşîk'in aşağıdaki ifadesi de bunu teyit eder:[94]

... صَنَعَ زُهيرٌ الحَوْليّاتِ على وجه التَّنْقيح والتثْقِيف، يصنع القصيدةَ ثم يُكَرر نَظَرَه فيها خوفاً من التعقب...

> Züheyr, düzelterek ve gözden geçirerek havliyyâtı (yıllıkları) nazmetti. Şöyle ki o, kasideyi söyler, sonrasında da eleştirileceği endişesiyle onu defalarca gözden geçirirdi.

İbn Reşîk'in açıklamasında öne çıkan husus "bir şeyin peşine düşmek, izini takip etmek" anlamındaki تعقب ifadesidir. Bu ifadeyle o, dönemin şiir eleştirisine dikkat çeker. Buna göre Züheyr'in kasideler üzerinde uzun süre durmasının sebebinin eleştiri almaktan çekinmesidir. Bu ise Cahiliye dönemi Araplarının güzel ve kaliteli şiir anlayışından haberdar olduklarını, sanatsal estetiğe önem verdiklerini, kaliteli şiirin hangi kriterler taşıdığını bildiklerini ve toplumun beğenisini kazanan kaside imajının nasıl olduğunun farkında olduklarını gösterir. O dönemden günümüze ulaşan şiir eleştirisi örnekleri sınırlı ve müphem olabilir. Ancak bu örneklerin yanında birçok kasidenin de ulaştığı unutulmamalıdır. Söz konusu kasidelerin morfolojik ve sentaktik açıdan incelenmesi hâlinde dönemin Araplarının şiir eleştirisinde ileri bir seviyeye ulaştıkları anlaşılacaktır.

---

93 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.144.

94 İbn Reşîk, *el-Umde,* c.1, s.208.

Züheyr örneği Cahiliye dönemi şiir eleştirisinin günümüze ulaşan örneklerle sınırlandırılamayacağını göstermesi bakımından ayrıca önemlidir. Bilakis eleştiri o dönemden kalan şiir başta olmak üzere tüm edebî metinlere şamil olmalıdır. Zira bu metinler, yazarlarının düşünce dünyasında yer bulmuş, akıl süzgecinden geçmiş ve olgunlaştıktan sonra topluma sunulmuş ürünlerdir. Dönemin şiir eleştirisini doğru bir şekilde anlamak için bu metinler kelime kelime, hatta yeri geldiğinde harf harf tahlil edilmeli, böylece toplumdaki beyan gücünün hangi seviyede olduğu ortaya konulmalıdır.[95]

Açıklamalara göre, Cahiliye dönemi şiir eleştirisi hakkında şu çıkarımlarda bulunulabilir:

- Şairler, şiirlerini değerlendirmek üzere tayin ettikleri bir hakeme başvururlardı. Arapların bir araya gelmesini sağlayan panayırlar hakem faaliyetini geliştirmiştir. Hakemin hangi kriterlere göre belirlendiği ve -Ümmü Cündüb olayı hariç- kim tarafından seçildiği hakkında bilgi bulunmamaktadır.
- Züheyr gibi hakeme başvurmayan şairler şiirlerini kendileri inceler, eksikliklerini tespit ederek yeniden düzenlerlerdi.
- Şiir eleştirisi örnekleri beyan gücünün, dönemin toplumunun geneline şamil olduğunu gösterir. Bu beyan gücünü tespit etmek ise ancak o dönemden günümüze ulaşan şiirlerin etraflıca tetkik edilmesiyle mümkündür.
- Beyan gücü sayesinde hakemler ayrıntılı açıklamalar yerine öz ve nokta atışı açıklamalar yapmışlardır. Bu ise i'câz meselesinde olduğu gibi Arap toplumunun hangi kelimenin ya da terkibin ifadeye nasıl güzellik kattığının idrakinde olduğuna delalet eder.
- Kaliteli söze karşı toplumda oluşan belagat selikası umumi zevke; şairlerin edebî eleştiri eksenli ifadeleri ise hususi zevke işaret eder. Nitekim şair yetiştiren kabilelerin geniş kutlamalar yapması ve şairin şiirlerinin toplum içinde etkili olması Arapların fasih ve beliğ sözden etkilendiklerini gösterir.[96] Hakem olarak belirlenen şair ve ediplerin çeşitli metaforlardan oluşan mücmel ifadeleri de ileri seviye bir dil zevkine işarettir.
- Şiir eleştirisi değerlendirmeleri bazen anlama bazen aruz gibi biçimsel özelliklere odaklanmıştır. Bu ise Cahiliye dönemindeki eleştirinin tek yönlü olmadığını, farklı perspektifler taşıdığını gösterir.

---

95 Bu konuda özellikle Şâkir ve Ebû Mûsâ'nın çalışmaları üzerinde durulmalıdır.

96 İbn Reşîk, *el-Umde,* c.1, s.89

- Şiir eleştirisi ağırlıklı olarak ilk anda akla gelen değerlendirmelere dayanan, hissî ve o anki duruma göre estetiğin arandığı özellikteydi.[97] Ancak bu durum, başka milletlere karışmayan Arapların edebî zevk noktasında ulaştıkları seviyeyi yansıtması dolayısıyla bir eksiklik olarak yorumlanmamalıdır. Söz konusu dönemde şiir eleştirisi şartlara göre edebî beğeninin öne çıktığı bir özellik arz etmiştir.[98]
- Şiir eleştirisi daha çok bir şairin şiirdeki derecesini belirlemek ya da şairlerden hangisinin üstün olduğunu tespit etmek amacıyla yapılmıştır.[99]
- Şiir ya da şairler hakkında verilen hükümler, eleştirmenin şiiri dinlediği esnadaki ruh hâline ve şiirin kendisine hitap edip etmemesine göre verilebiliyordu.[100] Her ne kadar bu durum, söz konusu hükümleri anlık ve değişken gösterse de toplumun ulaştığı edebî zevki yansıtması bakımından önem arz eder.

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere Cahiliye dönemi şiir eleştirisi mükemmel derecede güzel ve anlamlı konuşmayı ve edebî/şiirsel sözün oluşumunu hedefleyen bir sanatsal faaliyet olarak sürdürülür. İlk eleştiri örnekleri özünde daha çok basit, kişisel, genel ve anlık etkileşime dayalı hükümlerden oluşur.[101] Eleştiri açık bir problematik etrafında dönmez. Birçok açıdan uygulanmakla birlikte bir tür olarak bilinmez. Dolayısıyla bu dönemde "Şiir eleştirisi ya da edebî tenkit nedir? Şair nasıl eleştirilir?" gibi şiir eleştirisinin nazari boyutunu teşkil eden soruların cevabını bulmak güçtür. Eleştiri edebî zevkin ağırlıkta olduğu, yeri geldiğinde müfret görüşlerin baskın geldiği, vezin ve kafiyeye yönelik eleştirilerin az bulunduğu bir özellik arz eder.[102] Bu durum 1./7. yüzyılın sonlarına kadar sürer. Eleştirmenlerin şiire ya da şaire yaklaşımlarında değişkenlik ön planda kalır. Yine lafız-anlam uyumu, kasidenin iç bütünlüğü, fasih lafız kullanımı vb. problemler açık değildir. Bu problemler kalıba dökülme imkânı bulamaz. Bu imkân ancak 3./9. yüzyıl şiir âlimlerinin çalışmalarıyla oluşur. Ancak sistematik olmadığı, daha önce belirlenen usul ve esaslara bağlı kalmadığı hâlde yapılan değerlendirmeler sözün edebî üstünlüğünü fark eden derin bir kavrayışa işaret eder. Arap şiir eleştirisinin ilk örneklerini oluşturan ve doğal bir selikayı yansıtan bu faaliyetler, 3./9. yüzyılda İbn Sellâm ve diğer münekkitler dâhil olmak üzere Kur'an'ın taklit edilemez üslubu çerçevesinde mükemmel belagatinin

97 Özdoğan, *Arap Edebiyatında Edebî Tenkit,* s.60-61.
98 Ayrıntılı açıklamalar için bk. Hüseyin, *en-Nazariyye'n-nakdiyye*, s.31-43 ve 51-56.
99 Özdoğan, *Arap Edebiyatında Edebî Tenkit,* s.62.
100 Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara,* s.18.
101 Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara,* s.17.
102 Nâbiga'nın kafiye eleştirisini dışarıda tutarsak.

kaynağının ne olduğu ve edebî/şiirsel sözün nasıl oluştuğu gibi sorulara bir yandan zevkin hâkim olduğu diğer yandan nesnel yorumların bulunduğu cevapların gündeme gelmesine katkı sağlar. Ancak bu katkının sadece Cahiliye dönemi şiir eleştirisiyle sınırlı olmadığına dikkat edilmelidir. 610 yılında Kur'an'ın nazil olmasıyla eleştiride bazı değişikler meydana gelir. Bu değişikliklerin tespit edilebilmesi ve şiir eleştirisinin gelişimine etkisinin yorumlanabilmesi için Kur'an'ın nazil olduğu yıllara tekabül eden Sadrü'l-İslâm döneminde şiir eleştirisi incelenmelidir.

Sadrü'l-İslâm Dönemi

Kur'an'ın nazil olmasıyla başlatılan bu dönem İslami dönem olarak değerlendirilir. Dayf'ın (ö. 2005) da dikkat çektiği üzere İslami dönem Abbâsîler'in kuruluşuna kadar sürer. Edebiyat tarihçileri bunu iki ana döneme ayırarak ilk dönemi Sadrü'l-İslâm, sonraki dönemleri ise Emevîler dönemi olarak isimlendirirler.[103] Şiir eleştirisinin gelişimi dikkate alındığında bu sıralamanın ve isimlendirmenin isabetli olduğu anlaşılır. Zira Sadrü'l-İslâm ayrımına gitmeden İslami dönem şeklinde bir sınıflandırma yapmak geçiş dönemi olarak tanımlanabilecek 610 yılından sonraki sürecin temel özelliklerinin anlaşılamamasına sebep olabilir. Kur'an'ın nazil olduğu 610 yılında yaşayanlar aslında Cahiliye döneminde dünyaya gelirler. Dolayısıyla Cahiliye'nin örf ve adetleri, sosyokültürel faaliyetleri bu dönemde de devam eder. Bu bakımdan Kur'an'ın nazil olmasıyla meydana gelen değişikliklerin özel olarak Sadrü'l-İslâm başlığı altında işlenmesi mantıki örgüde doğru bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımdan hareketle, "Kur'an'ın nüzulü sonucu şiir eleştirisi alanında herhangi bir değişiklik oldu mu? Eleştirmenlerin şiire yaklaşımlarında ne tür yenilikler oldu? Sadrü'l-İslâm dönemi Cahiliye döneminin uzantısı kabul edilebilir mi?" gibi sorulara daha isabetli cevaplar verilebilir.

Sadrü'l-İslâm döneminde şiir eleştirisinin dinamiklerinin ortaya konulmasında mezkûr sorular önem arz eder. Ancak sorulara cevap verilebilmesi için öncelikle Sadrü'l-İslâm isminin ortaya çıkmasına yol açan gelişmeler üzerinde durulmalıdır. Bu gelişmelerin en önemlisi Kur'an'ın nüzulüdür. Kur'an'ın gerek dinî gerekse edebî ve sosyokültürel açılardan Arapları etkilediği bir gerçektir.[104] Bu gerçekliğin anlaşılabilmesi ve şiir eleştirisine etkisinin izah edilmesi için her şeyden önce Arapların bir söz harikası olan Kur'an'a nasıl tepki verdikleri incelenmelidir.

---

[103] Şevkî Dayf, *en-Nakd,* 5. Basım, Kahire: Dâru'l-Maârif, ts., s.28.

[104] Halim Öznurhan, "Kur'an'ın Arap Diline Tesiri", Mustafa Çağrıcı (Ed.), *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat* içinde (115-155), İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019, s.143-155.

İlahi hitabın nüzulünden önce Araplar, etkili söz söyleme selikalarının olgunlaşmasıyla beraber hiçbir özelliği olmayan soyut anlamları mükemmel kabul edilebilecek edebî bir forma dönüştürme kabiliyetine sahiplerdi. Bu dönemde ileriye atılırken ya da geriye doğru gelirken atın yaptığı hareketler, yurtlarını terk edenlerden arta kalan izler, harabeye dönmüş evlerin avlularında yatan hayvanların gübreleri, zifiri karanlığa mahkûm gecenin bitmek bilmeyen uzunluğu, şarabın insan üzerindeki etkisi vb. birçok tema şairlerin kurallı, etkileyici ve heyecan verici kullanımları sayesinde alelade olmaktan çıkıp herkesin beğendiği ve kulak verdiği sözler hâline gelir. Gerçek şu ki ahalisi göçmüş bir evin kalıntılarında konaklayan yabani hayvanların gübrelerinin dile getirilmesi gibi özünde bayağı olan bu sözlerin beğenilmesinin temel sebebi, Cahiliye Araplarının sözü kullanmadaki kabiliyetlerinden ve lafız-anlam noktasındaki hassasiyetlerinden kaynaklanır. Şairlerin de ötesinde toplumun geneline şamil olan bu kabiliyet ve hassasiyet, zamanla Arap yarımadasında birçok edip ve beliğin yetişmesinde etkili olur. Şairlerin şiirlerinin kabileleri tarafından desteklenmesi, nüfuzunu pekiştirmek isteyen yöneticilerin desteği ve panayırlarda gerçekleşen şiir tenkitleri gibi unsurlar sayesinde beliğ söz söyleme yeteneği Araplarda gıpta edilen bir selikaya dönüşür.

Aslında Arapların öne çıktıkları ve Câhiz'in ifadesiyle diğer milletler arasında tebarüz ettikleri husus olan edebî yeterlilikleri Kur'an'ın eşsiz üslubuna hazırlık olarak yorumlanabilir.[105] Nitekim beşerin benzerini getirmekten âciz kaldığı Kur'an'ın nüzulü sırasında Arapların bir kısmı, peygamberliği (nübüvveti) kesin bir şekilde inkâr etse dahi Kur'an'ın muhatap üzerindeki etkisini ve temaları kusursuz sanat harikasına dönüştürmesini inkâr edemez. Kureyş'in ileri gelenlerinin iman etmedikleri hâlde Hz. Peygamber'in dilinden dökülen Kur'an ayetleri karşısında hayran kalmaktan kendilerini alamamaları bu durumu teyit eder niteliktedir.[106] Söz konusu hayranlığın ve teslimiyetin, Cahiliye Araplarının bozulmamış tabii fıtratları sayesinde üstün edebî sözün niteliğini idrak etmelerinden kaynaklandığı bir gerçektir. Dilin kullanımına yön veren şeklî ve formel kaideleri teorik olarak bilmeseler de berrak ve saf karihaları onların Kur'an gibi üstün söz karşısında âciz kalmalarına tesir eder.

Açıklamalara göre Cahiliye dönemi şiirinin Arapların kültürel hayatını yansıtmanın da ötesinde dinî bir işleve sahip olduğu ortaya çıkar. Ancak burada ka-

---

105 Câhiz, *el-Beyân,* c.3, s.27-29; benzer açıklamalar için bk. Cürcânî, *Delâil,* s.575-576.

106 Müşriklerin ileri gelenlerinin yaşadığı bu durum, Kur'an'ın i'câzını ele alan eserlerde aktarılmıştır. Örnek olarak bk. *Selâsü resâil fî i'câzi'l-Kur'ân: li'r-Rummânî ve'l-Hattâbî ve Abdilkâhir el-Cürcânî,* haz. M. Halefullah Ahmed - M. Zağlûl Sellâm, 3. Basım, Kahire: Dâru'l-Maârif, ts., s.28.; Abdülkâhir el-Cürcânî, *er-Risâletü'ş-şâfiye fi'l-i'câz (İ'câzü'l-Kur'ân'a Dair),* haz. İsmail Araz, Ankara: Fecr Yayınları, 2022, s.118-178.

rıştırılan temel husus, mezkûr işlevin, Kur'an'da veya hadislerde anlaşılmayan bir kelimenin izahını yapmakla ya da Araplarca nasıl kullanıldığını örneklemekle öne çıktığının düşünülmesidir. Elbette şiirin bu türden inkâr edilemez önemli bir misyonu vardır. Yine de asıl misyonu Kur'an'ın ifade gücüne/beyanına kaynaklık etmesi ve tehaddî olgusunu destekleyen bir dil seviyesini yansıtmasıdır. Bu şiirin ihtiva ettiği incelikli kullanımlar, şairlerin sözü kullanmadaki maharetleri ve lafız-anlam uyumunda kaydettikleri mesafe Kur'an'ın mu'ciz/erişilmez fesahatini destekleyen önemli unsurlardır.[107] Cahiliye şiirinin otantikliğini yadsıyan ve İslami dönemde Kur'an'a öykünerek uydurulduğunu iddia eden bazı müsteşrikler ile onların İslam dünyasındaki takipçilerinin görüşlerinin sert bir şekilde eleştirilme sebeplerinin başında Cahiliye şiiri ile i'câz arasındaki göz ardı edilen bu ilişki yer alır.[108]

Cahiliye döneminde toplumun geneline şamil olan fesahat ve belagat melekesi eleştirinin ayrıntılı bir şekilde temellendirilmesinin önüne geçer. Zira toplumda şairin söylediği şiirleri anlamayan veya anlamakta zorluk çeken kimse neredeyse yoktu. Bu durum, ilahi hitap Kur'an'ın nazil olduğu 610 yılında da aynı şekilde devam eder. Ancak Kur'an'ın nüzulüyle beraber üstün söz algısında köklü değişiklikler olur. Öyle ki Araplar, 610 yılına kadar biçim yönüyle şiir ve nesir; içerik yönüyle de fasih ve fasih olmayan dışında başka söz türleri bilmiyorlardı.[109] Kur'an'ın ne şiir ne de nesir olması, fesahat ve belagatinin daha önce benzeri görülmemiş nitelikler taşıması fasih söze önem veren Araplar için dönüm noktası olur.[110]

Açıklamalardan hareketle Kur'an'ın nüzulünü takip eden yıllarda ortaya çıkan şiir değerlendirmelerine geçmeden önemli bir hususa işaret etmek yerinde olacak-

---

[107] Sözün etkili kullanımında Cahiliye dönemi Araplarının ulaştıkları seviye ve bunun i'câzü'l-Ḳur'ân meselesindeki önemi için bk. Mahmûd Muhammed Şâkir, *Medâhil i'câzi'l-Kur'ân,* Cidde/Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 2001, s.133 vd.

[108] Özellikle D. Samuel Margoliouth (ö. 1940) ve onun görüşlerini İslam dünyasına aktaran Tâhâ Hüseyin (ö. 1973) tarafından gündeme getirilen bu iddia ciddi tepkilere yol açmıştır. Müsteşriklerin önde gelenlerinin bu konudaki görüşleri için bk. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsâtü'l-müsteşrikîn havle sıhhati'ş-şi'ri'l-Câhilî.* Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979, s.17 vd.; Hilâl M. Cihâd, "Nöldeke, Ahlwardt, Lyall ve Margoliouth'a Göre Cahiliye Şiirinin Otantikliği Meselesi (Kaynaklar Üzerine Karşılaştırmalı Eleştirel İnceleme)", çev. İsmail Araz – Ramazan Aslan, *Nüsha*, Sayı.55 (2022), s.225-252; Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*. çev. Şaban Karataş, 2. Basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1433/2012*,* s.27 vd.; Tâhâ Ḥüseyin'in mezkûr eseri birçok araştırmacı tarafından tenkit edilmiştir. Bu bağlamda onun Cahiliye şiirine dair iddialarına Râfiî'nin verdiği cevaplar önemlidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Sâdık er-Râfiî, *Tahte râyeti'l-Kur'ân,* gözden geçiren: Muhammed Saîd el-'Uryân, 7. Basım, Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1394/1974*,* s.6 vd.

[109] Burada recez şiire, kâhinlerin sözleri de nesre dâhil edilmiştir.

[110] Kur'an'ın fesahat ve belagatte öne çıkan özelliklerini nazım teorisi çerçevesinde inceleyen çalışma için bk. Cürcânî, *Delâil,* s.8 vd.

tır. İlerleyen satırlarda görüleceği üzere şiir eleştirisinde "ahlak" ifadesine yer verilmesinin sebebi İslam'ın gelişiyle beraber dinî ve ahlaki yönden erdemli kabul edilen beyitler hakkında değerlendirmelerde bulunulmasıdır. Ancak bu, Cahiliye dönemi şiir eleştirisinin ahlaki ifadeler içermeyen beyitler etrafında şekillendiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Burada vurgulanmak istenen husus, Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in etkisiyle oluşan dinî ortamın şiir eleştirisini büyük oranda şekillendirdiğidir. Bu ise münekkitlerin, şiirin biçiminden ve formundan ziyade içeriğine, yani fikirlere odaklandıklarını gösterir.[111]

Sadrü'l-İslâm döneminde şiir eleştirisi çok yönlü bir gelişim gösterir. Kur'an ayetleri, hadisler, sahabe sözleri, şair ve hatiplerin yorumları bu çeşitliliği ortaya koyması yönüyle önemlidir. Kur'an'da *"Şairlere gelince, onlara da yoldan sapanlar uyar. Onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmez misin? Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar, Allah'ı çokça ananlar ve haksızlığa uğratıldıktan sonra kendilerini savunanlar başkadır…"* şeklinde şair ve şiirlerine dönük ifadeler, Sadrü'l-İslâm dönemi edebî eleştiride dinî-ahlaki ilkelerin önemli rol oynadığını gösterir.[112] Kuşku yok ki şiir, İslam'ın şart koştuğu yaşam biçiminde ortaya çıkan bu yeni ahlaki ilkelerden etkilenir.[113]

Kur'an'ın şiir ve şairlerle ilgili ayetleri, Sadrü'l-İslâm dönemi eleştiri faaliyetlerinin serüveni hakkında önemli ipuçları verir. Her şeyden önce bilinmelidir ki bu ayetler mutlak anlamda şiiri hedef alan ya da şairlerin nüfuz alanlarını sınırlandıran bir mesaj taşımaz. Dolayısıyla ayetlerin bir bölümünü dikkate alarak ya da arka planı göz ardı ederek şairlere uyanların yoldan sapanlar olduğu ve Hz. Peygamber'e şiirin yaraşmadığı çıkarımına varmak,[114] konuyla ilgili bilgilerin etraflıca tetkik edilmemesinden kaynaklıdır. Nitekim Kur'an'da şairlerle ilgili ifade إِلَّا (ancak) edatıyla tahsis edilmiş, böylece olmayan şeyleri olmuş gibi söyleyerek hakikati çarpıtan şairler kastedilmiştir.[115] Hz. Peygamber'e şiir öğretilmemesinin sebebi ise, vahyin orijinalliğinin zarar görmesinin önüne geçmektir. Hz. Peygamber şiir söyleseydi, sonrasında da Allah'tan vahiy geldiğini ifade etseydi müşrik Araplar, "Bu, senin söylediğin şiirden başka bir şey değildir." diyerek peygamber-

---

111 Ayrıntılı bilgi için bk. Tabâne, *Dirâsât fî nakdi'l-edeb*, s.58-95; Dâvûd Sellûm, *en-Nakdü'l-Arabî el-kadîm beyne'l-istikrâ' ve't-te'lîf*, 2. Basım, Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1970, s.26-33; Tâhâ Ahmed, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî*, s.42-49.

112 Kur'an, Şu'arâ Suresi, Ayet 224-227.

113 Şevkî Dayf, *en-Nakd*, s.28-29.

114 Yâsîn suresindeki "Biz ona şiir öğretmedik; zaten ona yaraşmazdı da. Ona vahyedilen, ancak bir öğüt ve apaçık Kur'an'dır." ayetine atıf yapılmıştır (Kur'an, Yâsîn Suresi, Ayet 69).

115 Ayette إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ şeklinde geçer. (Kur'an, Şu'arâ Suresi, Ayet 227).

liğini inkâr edebilirlerdi. İbn Reşîk'in de ifade ettiği üzere bu ayet, şiirleriyle Hz. Peygamber'e eziyet eden müşrik şairlere atıftır.[116] Bu çerçevede iki şiir türü ortaya çıkar: Birinci tür, ayette yerilen, gayriahlaki ifadeler barındıran ve gerçek olmayan şeyleri gerçekmiş gibi aktaran şiirdir. Ahlaki olarak öne çıkan ikinci tür şiir ise, hakikati ifade eden ve yaşanmışlıkları uygun ifadelerle söze dönüştüren türdendir. Hz. Peygamber'in bazı şairlerin şiirlerini beğenmesi buna örnektir.[117]

Hz. Peygamber'in şiir söylememesi nübüvvetini inkâr eden Arapları bir çıkmaza sokar. Zira Araplara göre üstün söz söyleme melekesi ancak şair ve hatiplere has bir şeydi. Hatta bu kabulden hareketle şairlerin cinleri olduğunu ve bu cinler sayesinde etkili sözler söylediklerine inanılırdı. Yeri geldiğinde şairleri peygamber konumunda görürlerdi. Bu hususta Ebû Amr'ın, "Diğer milletlerde peygamber neyse Araplarda da şair öyleydi." ifadesi Cahiliye döneminde şairlere verilen değerin hangi boyutlara ulaştığını gösterir.[118] Tam da burada Hz. Peygamber'in şair olmaması karşısında Arapların yaşadıkları acziyet anlaşılır. Fesahat ve belagatte kusursuz olan Kur'an'ın şiire benzemediği ve bir şairden sâdır olmadığını görünce Hz. Peygamber'i 'büyü, cin çarpmış' vb. ithamlarla hedef alırlar.[119]

Burada Kur'an'ın kusursuz fesahatine ve bu fesahat etrafında oluşan i'câz hadisesine atıf yapılmasının sebebi, Sadrü'l-İslâm dönemi şiir eleştirisinin temel dinamiklerini ortaya koymaktır. Bu ise öncelikle Kur'an ve hadisin, sonrasında ise Arapların şair ve şiire bakışlarının doğru tespit edilmesiyle mümkündür. Zira sözün mahiyetine nasıl yaklaştıklarını, hangi sözü nasıl üstün gördüklerini ve edebî zevk hususunda hangi seviyede olduklarını etraflıca anlamadan şiir eleştirisini anlamak güç, hatta imkânsızdır.[120] Dolayısıyla "Arapların, Hz. Peygamber'i şair, Kur'an'ı da şiir olmakla itham etmelerinin sebebi nedir? Kur'an'ın bir kısım şairi hedef alması nasıl yorumlanabilir?" gibi sorular önem arz eder. İslam'ın şiirle ilişkisi ve bu ilişkinin ilk dönem şiir eleştirisine nasıl etki ettiği ancak mezkûr so-

---

116 İbn Reşîk, *el-Umde*, c.1, s.28-29; Sadrü'l-İslâm döneminde şair ve şiirlere karşı Müslümanların tutumu için bk. Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi -II- Sadru'l-İslâm Dönemi,* 3. Basım, Erzurum: Fenomen Yayınları, 2017, s.31-86.

117 Mezkûr ayetin tefsiri için bk. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân,* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006, c.16, s.86-98-; Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr,* Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984, c.19, s.207-213; ayrıca bk. Şükrî Faysal, *Tetavvuru'l-gazel beyne'l-Câhiliyye ve'l-İslâm min İmriilkays ilâ İbn Ebî Rebîa,* Dımaşk: Matbaatü Câmiaati Dımaşk, 1959, s.222.

118 Ebû Hâtim Ahmed er-Râzî, *Kitâbü'z-Zîne fi'l-kelimât el-İslâmiyye el-Arabiyye,* San'a: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûs el-Yemenî, 1994, s.105.

119 Cürcânî, *Delâil,* s.581-582.

120 Konuyla ilgili önemli açıklamalar için bk. İbtisâm Merhûn es-Saffâr – Nâsır Hallâvî, *Muhâdarât fî târîhi'n-nakd 'inde'l-Arab*, yy., Menşûrât el-Attâr, 1435/2014, s.25-26.

ruların cevaplanmasıyla mümkündür. Elde edilecek cevaplardan hareketle Sadrü'l-İslâm dönemi şiir eleştirisinin nasıl bir serüvene sahip olduğu da anlaşılabilir.

Kur'an'ın her şair ve şiiri aynı tasnife tabi tutmaması Sadrü'l-İslâm dönemi şiir eleştirisi için dönüm noktasıdır. Kur'an'da şairlerin yerildiği genel bir ifade varit olsaydı Hassân b. Sâbit, Abdullah b. Revâha (ö. 8/629) ve Ka'b b. Züheyr (ö. 24/645 [?]) gibi şairlerin şiir söyleme imkânları olmayacaktı. Ancak kaynaklarda geçtiği üzere mezkûr şairler İslami dönemde de şiir söylemeye devam ederler. Söyledikleri şiirlerde İslam'ın etkisi açık bir şekilde hissedilir. Bu ise söz konusu ayet çerçevesinde yapılan şiir taksiminin doğru olduğunu gösterir. Buna göre Müslüman olan Hassân b. Sâbit, ayetteki الشُّعراء tasnifinin dışındadır.[121] O, söylediği ahlaki ve İslami şiirlerle Hz. Peygamber'in methine mazhar olan şairler sınıfına dâhildir. Asmaî'nin onun hakkındaki açıklaması da bunu teyit eder:[122]

شعرُ حَسَّان فِي الجاهِلِيَّةِ مِنْ أجوَدِ الشِّعرِ، فَقُطِعَ مَتنُه فِي الإسْلام، لِحال النَّبيّ...

> Hassân'ın Cahiliye dönemindeki şiirleri, en kaliteli şiirlerdendir. Ancak Hz. Peygamber için söylediği şiirler dolayısıyla İslami dönemde şiirlerinin kalitesi değişmiştir.

Kaynaklarda ayrıntılı bir şekilde aktarılan bu açıklama gerek şair ve şiirlerle ilgili ayetler gerekse Sadrü'l-İslâm dönemi şiir eleştirisinin mahiyeti hakkında ayrıntı vermesi yönüyle önemlidir. Dikkat edilirse Asmaî, Hassân'ın şiirlerini iki kısma ayırır. En kaliteli şiirler söylediği Cahiliye dönemi ve bu kalitenin bazı yönlerden farklılık gösterdiği İslami dönem. Asmaî'nin açıklamasından hareketle İslam'ın şiirin gerilemesine sebep olduğu şeklinde bir çıkarıma varılmamalıdır. Asmaî'nin vurgulamak istediği asıl husus, İslam'ın ilk dönemlerinde şairlerin belirli temalarda şiir söylemeleri, böylece Cahiliye dönemine kıyasla şiirlerinin zayıflamış olmasıdır. Onun لِحالِ النَّبِيِّ ifadesindeki لِ harf-i cerri ve Hassân b. Sâbit hakkındaki ayrıntılı açıklaması da bunu gösterir. Şöyle ki Asmaî, Hassân'ın şiirlerinin İslami dönemde -nispeten- zayıflama sebebini Hz. Peygamber'in durumuyla yani nübüvvet süreciyle gerekçelendirir. لِحالِ ifadesindeki lâm-ı ta'lîl, Hassân'ın şiirlerinin belirli bir alanla sınırlı kalmasından dolayı Cahiliye döneminde söylediği şiirlerin seviyesine ulaşamadığına işaret eder.[123] Başka bir açıklamasında Asmaî, İslami dönemde Hassân'ın Hz. Peygamber, Hz.

---

[121] Ebû Hilâl el-Askerî'nin bu konudaki açıklamaları için bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn el-kitâbe ve'ş-şi'r,* thk. Ali Muhammed el-Becâvî – M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, b.y., Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, 1371/1952, s.138-139.

[122] İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.305; Merzübânî, *el-Müveşşah*, s.71 ve 76.

[123] Lâm-ı ta'lîl için bk. İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Fahreddin Kabâve, İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018, s.277-278.

Hamza (ö. 3/625) ve Hz. Ca'fer (ö. 8/629) hakkında söylediği mersiyeler dolayısıyla şiirlerinin yumuşadığını; orijinal şiirin terk edilen yurtların betimlenmesinde, yolculukların tasvir edilmesinde, medih ve hicivde öne çıktığını ifade eder.[124]

Açıklamalara göre İslam'ın şiire olumsuz anlamda bir etkisinin olmadığı ancak İslami esaslarla şekillenen yeni konjonktürün etkisiyle bazı şairlerin şiirlerinde yumuşa olduğu anlaşılır. Şu hâlde İslam'ın esasları gerekçe gösterilerek Sadrü'l-İslâm döneminde şiir algısının değiştiğini, buna bağlı olarak da şiir eleştirisinin olmadığını iddia etmek doğru değildir.[125] Bu tür iddiaların arka planında iki temel gerekçe yer alır. Bunlardan birincisi, Asmaî'nin Hassân b. Sâbit hakkındaki mezkûr ifadeleri, ikincisi ise İbn Sellâm'ın konuyla ilgili görüşünden istifade eden İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) şu açıklamasıdır:[126]

ثُمَّ انْصَرَفَ العَرَبُ عَنْ ذٰلِكَ أَوَّلَ الإِسْلَامِ بِمَا شَغَلَهُمْ مِنْ أَمْرِ الدِّينِ وَالنُّبُوَّةِ ...

Daha sonra Araplar, Sadrü'l-İslâm döneminde din ve nübüvvet meseleleriyle uğraşmaları dolayısıyla şiirle ilgilenmeyi -belirli bir süre- bıraktılar.

Bu açıklamaların bağlamından koparılarak yorumlanması, modern dönemde İslam'ın şiir aleyhinde bir tutum benimsediği iddialarının gündeme gelmesine neden olur.[127] Asmaî ve İbn Haldûn'un maksadı Cahiliye dönemine nazaran Sadrü'l-İslâm döneminde şiir temalarının bazı alanlarla sınırlı kalmasıdır. Bunun sebebi ise, yukarıda ifade edildiği üzere Kur'an'ın kusursuz belagatiyle Arapları ilzam etmesidir.[128] Cahiliye döneminde belagatleriyle üstün olan Araplar, Kur'an benzeri bir söz getirmekten âciz kalırlar. Dinî ve kültürel bir etki oluşturan bu hadise, Arapları belirli temalarda şiir söylemekten alıkoymak için yeterli bir sebeptir. Asmaî ve İbn Haldûn, Kur'an'ın oluşturduğu bu etki üzerinden mezkûr açıklamalarda bulunurlar. İbn Haldûn'un, İslam'ın artan fetihler sonucu oluşan istik-

---

124 Merzübânî, *el-Müveşşah*, s.71.

125 Örneğin Dayf'a göre Sadrü'l-İslâm'da şiir eleştirisi herhangi bir gelişim göstermemiştir. Ona göre asıl gelişim Emevîler döneminde olmuştur. Dayf, *en-Nakd*, s.29.

126 İbn Sellâm'ın açıklaması için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.25; İbn Haldûn, *el-Mukaddime* (*el-İber* ile beraber), thk. İbrâhim Şebbûh, Tunus: Dâru'l-Kayrevân li'n-Neşr, 2007, c.2, s.547; İbn Sellâm'ın konuyla ilgili görüşü ilerleyen sayfalarda aktarılmıştır. Dayf gibi bazı araştırmacılar İbn Sellâm ve İbn Haldûn'un açıklamalarını esas alarak şiirin İslam'ın ilk döneminde gelişme kaydetmediği çıkarımına ulaşmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Dayf, *en-Nakd*, s.28-30.

127 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Sâmî Mekkî el-'Ânî, *el-İslâm ve'ş-şi'r,* Kuveyt: 'Âlemü'l-Ma'rife, 1996, s.7 vd. özellikle s.15-21; İslam'ın şiire karşı tutumu için bk. Şükrî Faysal, *Tetavvurü'l-gazel,* s.172-191.

128 Tekrar anlaşılıyor ki klasik dönem şiir eleştirisini sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için i'câzü'l-Kur'ân meselesi derinlemesine tahlil edilmelidir.

rardan sonra şiire ilginin tekrar arttığına atıf yapması da bunu destekler niteliktedir.[129]

Sadrü'l-İslâm döneminde İslam'ın etkisiyle şiir iki yönlü gelişir. Birinci yöne, İslam'ın ağırlıkta olduğu Mekke ve Medine'de yaşayan şairlerin dinî temalı şiirleri; ikinci yöne ise Müslüman olmayan şairlerin şiirleri örnek verilebilir.[130] Şiir eleştirisi de bu iki yöne paralel olarak şekillenir. Şair ve şiirler hakkında Kur'an eksenli yapılan ikili tasnif Hz. Peygamber'in açıklamalarında görülür. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in şiiri yerdiği ve övdüğü iki hadisi örnek verilebilir. Bunlardan birincisi, şiir inşat eden kimse hakkındaki "Şeytanı tutun -yahut yakalayın-! Kişinin karnının irinle dolması şiirle dolmasından daha hayırlıdır." hadisidir.[131] İkincisi ise, Lebîd b. Rebîa'nın beyti hakkındaki "Arapların -şairin- söylediği en doğru söz Lebîd'in şu sözüdür." hadisidir.[132]

Şu'arâ suresindeki şairlerle ilgili ayette olduğu gibi Hz. Peygamber'in mezkûr hadisleri ilk başta "şiir ve şairleri hedef aldığı" şeklinde okunabilir. Ancak sair hadisler göz önünde bulundurulduğunda eleştiriye konu olan hususun mutlak şiir olmadığı, yalnızca ahlaki değerlere aykırı şiirler olduğu anlaşılır. Örneğin birinci hadiste Hz. Peygamber şairi şeytanla; şiiri ise irinden daha kötü bir şeyle niteler. Her ne kadar takyit edici bir lafız ya da anlam olmasa da bu nitelemenin her şair ve şiir için kullanılan mutlak bir ifade olduğunu kabul etmek, Sadrü'l-İslâm dönemi şiir eleştirisinin yanlış değerlendirilmesine sebep olabilir. Burada dikkat edilmesi gereken öncelikli husus tek bir delil üzerinden sonuca varılmaması gerektiğidir. Zira şair ve şiirin sert bir şekilde tenkide tabi tutulduğu ayet ve hadisleri mutlak hüccet kabul ederek sair açıklamaları göz ardı etmek, Hz. Peygamber'in şairleri olarak tarif edilen bazı sahâbîlerin şair olmasının izahını güç hâle getirir. Dolayısıyla bu hususta farklı hükümler içeren deliller, dönemin öne çıkan hadiseleri bağlamında değerlendirilmeli ve sonuca varmak için sentezci bir yaklaşım benimsenmelidir. Buna göre Hz. Peygamber'in şiir ve şairden uzak durulmasını söylediği hadis ile muallaka şairi Lebîd'in şiiri hakkındaki hadisi birlikte ele alınmalıdır.

Şair ve şiirlerin menfi anlamda tenkit edildiği hadisler, müspet ifadelere yer veren hadislerle tetkik edildiğinde gerek Kur'an'ın gerekse Hz. Peygamber'in mutlak anlamda şiire karşı olmadığı ortaya çıkar. Şu hâlde denilebilir ki Sadrü'l-

---

129 İbn Haldûn, *Mukaddime*, c.2, s.547.

130 Sadrü'l-İslâm dönemindeki şairlerin listesi için bk. Şevkî Dayf, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî: el-'asrü'l-İslâmî*, 7. Basım, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts., c.2, s.5-100; Ömer Ferrûh, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*, 4. Basım, Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1981, c.1, s.260-350.

131 Buhârî, *Sahîh,* c.5, s.2279, hadis no: 5802; Müslim, *Sahîh*, c.4, s.1769, hadis no: 2259.

132 Buhârî, *Sahîh*, c.3, s.1395, hadis no: 3628; Müslim, *Sahîh*, c.4, s.1768, hadis no: 2256.

İslâm döneminde şiir eleştirisi -tema ekseninde- indirgemeci ve sınırlayıcı bir özellik arz eder. Dinî ve ahlaki temaların ya da dine aykırı olmayan dünyevî temaların yoğunlukta olduğu şiirler öne çıkar. Buna karşın İslami ilkelere aykırı görülen şiirler tasvip edilmez. Hz. Peygamber, şiire doğruluk ölçüsü getirerek ahlaka uygun olan ve toplumsal fayda sağlayan şiirlere destek verir.[133] Muhtemelen bu dönemin şiir eleştirisi anlayışını başarılı bir şekilde özetleyen örneklerden bir tanesi Hz. Peygamber'in şu hadisidir:[134]

الشِّعْرُ بِمَنْزِلَةِ الْكَلَامِ، حَسَنُهُ كَحَسَنِ الْكَلَامِ، وَقَبِيحُهُ كَقَبِيحِ الْكَلَامِ.

> Şiir, -hüküm yönüyle- normal söz gibidir. İyisi sözün iyisi; kötüsü de sözün kötüsü gibidir.

Hz. Peygamber'e isnat edilen bu hadiste şiir bir sanat faaliyeti olarak görülmez. Yalan ve doğru ya da güzel ve çirkin gibi dinî ve ahlaki ilkelerle nitelendirilen bir söz kabul edilir. Kur'an'la, sonrasında da hadislerle şekillenen bu eleştiri perspektifi uzun yıllar değişmeden devam eder. Böylece Cahiliye döneminde sanat değeri dikkate alınarak yürütülen şiir eleştirisi Sadrü'l-İslâm döneminde Kur'an'ın baskın gelen belagat değerinin de etkisiyle dinî bir kaygı gözetilerek sürdürülür.[135] Hz. Aişe'nin (ö. 58/678) aşağıdaki açıklaması bu kaygıya güzel bir örnektir:[136]

الشِّعْرُ مِنْهُ حَسَنٌ وَمِنْهُ قَبِيحٌ، خُذْ بِالْحَسَنِ وَدَعِ الْقَبِيحَ، وَلَقَدْ رَوَيْتُ مِنْ شِعْرِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ أَشْعَارًا، مِنْهَا الْقَصِيدَةُ فِيهَا أَرْبَعُونَ بَيْتًا، وَدُونَ ذَلِكَ.

> Şiirin bir kısmı iyi bir kısmı kötüdür. Sen güzeli al, kötüyü bırak. İşte ben, Ka'b b. Mâlik'in şiirlerinden rivayette bulundum. Bunlardan bir tanesi de 40 beyitlik kasidesidir…

Sadrü'l-İslâm'da şiir eleştirisi, iyi veya kötü olarak tarif edilen manevi nitelikler dikkate alınarak yapılır. Bu dönemin eleştiri faaliyetleri birtakım temel sabitelerin egemen olduğu bir bütün olarak sürdürülür. Kuşku yok ki bu sabitelerin temel kaynağı Kur'an ve hadistir. Cahiliye dönemi ile Sadrü'l-İslâm dönemi eleştiri anlayışını ayıran temel husus da burada öne çıkar. Ancak bu ayrımdan hareketle Cahiliye döneminde ahlaki ilkelere dikkat edilmediği şeklinde bir çıkarıma ulaşılmamalıdır. Daha önce ifade edildiği üzere Sadrü'l-İslâm'da

---

133 Benzer açıklamalar için bk. Özdoğan, *Arap Edebiyatında Edebî Tenkit*, s.73 ve 75.

134 Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, 1379/1959, s.299, hadis no: 865; hadisin hükmü (sahih ya da zayıf olup olmadığına dair bilgi) için bk. Nâsırüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîs es-sahîha ve şey'ün min fikhihâ ve fevâidihâ*, Riyad: Mektebetü'l-Maârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1413/1992, c.1, s.808-809, hadis no: 447.

135 Buna dair bazı örnekler için bk. Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, s.297-302.

136 Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîs es-sahîha*, c.1, s.809.

temel öncelik gerek üslup gerekse muhteva yönüyle farklı olan Kur'an'ın hükümleridir. Araplar, bu hükümlere göre hareket ederler. Dolayısıyla ilk başta gayriahlaki görülen İmruülkays'ın muallakası ya da müstehcen tasvirler içeren şairlerin şiirleri unutulmaya terk edilmek yerine herkesin önünde okunmasından kaçınılır. Bunun yerine Hâtim et-Tâî'nin (ö. 578 8?]), Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın ve Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın (ö. 8/630 [?]) şiirleri öne çıkar. Şiir eleştirisinde yeni olan bu bakış açısı Hulefâ-yı Râşidîn döneminde de devam eder.

Hulefâ-yı Râşidîn döneminde şair ve şiirler hakkındaki görüşleriyle öne çıkan isim Hz. Ömer olur. İbn Reşîk'in de belirttiği üzere o, şiire nüfuz edebilen kimselerdendi.[137] Herhangi bir meselede şiirden örnek verirdi.[138] Yine de Hz. Ömer, şiir eleştirisinde dinî ilkelerin dışına çıkmaz. Şairleri değerlendirirken selefleri gibi daha çok içeriği esas alır. Ona göre en hayırlı uğraşlardan biri kişinin ihtiyacı için beyitlerden örnek vermesi, böylece cömert olanı kendine çekmesidir.[139] Aynı şekilde o, kötü içeriklerden uzak (أعفّ) şiirlerin rivayetini teşvik eder.[140] Şiiri hayatta karşılık bulan ahlaki bir faaliyet olarak gören bu anlayış şair ve şiirlerin sınıflandırılmasına etki eder. Onun, Sühaym Abdi Beni'l-Hashâs'ın (ö. 60/679) beytine dair yaptığı açıklama bunu teyit eder. Câhiz'in aktardığına göre Sühaym,

عُمَيرَةَ وَدِّعْ إنْ تَجَهَّزْتَ غادِيا ... كَفَى الشيبُ والإسلامُ لِلمَرْءِ ناهِيا

Hazırlandıysan Umeyre ile vedalaş! Saçtaki aklık ve İslam kişiyi kötülüklerden alıkoymak için yeterdir.

beytini inşat etmesi üzerine Hz. Ömer şöyle der: "İslam (الإسلام) kelimesini aklık (الشيب) kelimesinden önce kullansaydın seni ödüllendirecektim."[141]

Açıklamaya göre Hz. Ömer'in değerlendirmesinde Arap dilinin değişkenlik arz eden fonksiyonlarını bildiği anlaşılır. O, kelimelerin yer değiştirmesiyle vurgunun öncelikle İslam kelimesine ait olacağını fark eder. Bu nedenle, İslam kelimesini takdim etmediği için Sühaym'ı dolaylı olarak eleştirir. Ancak dikkat edilirse bu eleştiri beytin edebî değeri esas alınarak yapılmaz. Bunun yerine bir din olarak İslam'ın kişiyi kötülüklerden alıkoymada ana unsur olduğu, yaşlılık ya da başka faktörlerin ikinci planda kaldığı vurgulanmak istenir.[142]

---

137 İbn Reşîk, *el-Umde,* c.1, s.32.

138 Câhiz, *el-Hayevân,* c.5, s.590.

139 Câhiz, *el-Beyân,* c.2, s.101.

140 Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, thk. Ali M. el-Becâvî, Kahire: Nahdatü Mısr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1981, s.41.

141 Câhiz, *el-Beyân,* c.1, s.71-72.

142 Hz. Ömer'in şiir eleştirisi hakkında daha fazla bilgi için bk. Kureşî, *Cemhere,* s.41-42; Muhammed Ârif Mahmûd Hüseyn, "en-Nakdü'l-edebî ve mekâyîsuh hilâl 'ahdi'r-Resûl sal-

Hz. Ömer'in şiir eleştirisinde dinî-ahlaki ilkelerin baskın geldiği söylenebilir. Züheyr'in, adaletin üç şekilde tecelli ettiğini belirttiği beytine atıf yaparak "Züheyr'e yetişseydim -yani görseydim- bilgisi dolayısıyla onu kadı yapacaktım." açıklamasında bulunması bu bağlamda önemli bir örnektir.[143] Züheyr'in kadı olarak tayin edilecek konumda görülmesinin sebebi, İmruülkays veya başka bir Cahiliye şairinin şiirlerinde görülmeyen bir ifade gücüne ya da edebî değere sahip olması değildir. Hz. Ömer'in eleştirel bakış açısını belirleyen husus, Züheyr'in adaleti İslam'a uygun bir şekilde tarif etmiş olmasıdır. Ancak bir yandan da fesahat ve belagati göz önünde bulundurduğu unutulmamalıdır. Her ne kadar İslam'ın hükümleri baskın gelse de Kur'an'la farklı bir aşamaya geçen sözün edebî değeri Hz. Ömer'in şiir eleştirisine de yansır. Bazen dinî-ahlaki ilkeler ve belagat-beyan vurgusu bir araya gelebiliyordu. Hz. Ömer'in, Züheyr'in şiiri hakkındaki şu değerlendirmesi buna örnektir:[144]

> "Züheyr, sözü karıştırıp kapalı hâle getirmez, garip lafızları kullanmaz ve sahip olmadığı özelliklerle kişiyi övmezdi."

Bu değerlendirme Cahiliye ve Sadrü'l-İslâm dönemleri şiir eleştirisini sentezlemesi yönüyle önemlidir.[145] Şöyle ki Hz. Ömer, Züheyr'in şiirlerinin kapalı ve karmaşık olmadığını ifade ederek üstün sözün açık ve anlaşılır olması gerektiğine dikkat çeker. Şiirde övülen bu özellik, Kur'an'da *"Arap diliyle indirdiğimiz çelişkisiz Kur'an"* ve *"Apaçık Kur'an"* gibi ayetlerle vurgulanmıştır.[146] Züheyr'in övgüsünün yerinde olduğu ve hakikati ifade ettiğine vurgu yapması ise Kur'an'da şu şekilde ifade edilmiştir:[147]

> "Sanma ki yaptıklarından memnun olanlar, yapmadıklarıyla övülmekten hoşlananlar, evet, sanma ki onlar azaptan kurtulacaklardır! Onlar için elem verici bir azap vardır."

Kur'an'ın yanı sıra hadislerde de Hz. Ömer'in değerlendirmesiyle örtüşen ifadeler vardır. Birini övmede aşırıya kaçan kimseyi duyan Hz. Peygamber'in "Adamı -yani övülen kimseyi- bitirdiniz ya da belini kırdınız." buyurması buna örnek verilebilir.[148]

---

lallâhu 'aleyhi ve sellem ve 'asri'l-Hilâfeti'r-Râşide", *Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvera*, Sayı.58 (1403/1982), s.281-286.

143 Askerî, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn*, s.342.

144 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.63.

145 Hz. Ömer'in açıklamasının şerhi için bk. Hasan b. Bişr el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, 4. Basım, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1994, c.1, s.293-297.

146 Kur'an, Zümer Suresi, Ayet 28; Kur'an, Hicr Suresi, Ayet 1.

147 Kur'an, Âl-i İmrân Suresi, Ayet 188.

148 Buhârî, *Sahîh,* c.5, s.2251, hadis no: 5713.

Dinî naslardan anlaşılacağı üzere Hz. Ömer'in değerlendirmesi belagat ve fesahat eksenli olmasına rağmen dinî ilkeler çerçevesinde şekillenir. Şu hâlde denilebilir ki bu eleştirel değerlendirmeler, Arap edebiyatının özel bağlamının ötesinde estetik olguları açıklayabilecek genel ilkeler sağlamadıkları için makul bir şekilde teori olarak tanımlanamaz. Zira burada öncelikle bir kabul var, bu kabul üzerinden şair ve şiirler değerlendirilir. Her ne kadar yeri geldiğinde beyan, fesahat ve belagat birincil unsur olarak öne çıkmış olsa da Hz. Ömer örneğinde olduğu gibi bu unsur da Kur'an ve hadislerin belirlediği sınırlar çerçevesinde işlevsel hâle getirilir. Bu durum, tabii olarak eğlenceye, şaraba, kadınlara ve asabiyete dair şiir söyleyen şairlerin şiirlerinin değerlendirilmesinin önüne geçer. Bunun dışında yapılan değerlendirmelerde ise talil -gerekçelendirme- eksikliği dikkat çeker. Hz. Ömer'in, İmruülkays'ın şairler arasındaki konumuna atıf yaptığı aşağıdaki açıklaması buna örnek verilebilir:[149]

سَابِقُ الشُّعرَاءِ خَسفَ لَهُمْ عَيْنَ الشِّعْرِ...

İmruülkays şairlerin öncüsüdür. Onlara şiirin kaynaklarını açtı.

Bu değerlendirme, Sadrü'l-İslâm döneminde dinî ilkelerden bağımsız bir şekilde yapılmasıyla öne çıkar. Dikkat edilirse Hz. Ömer, herhangi bir gerekçe belirtmeden İmruülkays'ın şairlerin öncüsü olduğunu ifade eder. Değerlendirmeye yer veren kaynaklardaki açıklamalara göre Hz. Ömer, İmruülkays'ın tema ve üslup yönüyle şairlerin önünü açan şairlik kabiliyetine atıf yapar.[150] Bu bakımdan Hz. Ömer'in biri şairle ilgili, diğeri ise şiirle ilgili şu iki önemli hususu vurguladığı anlaşılır:

a) İmruülkays'ın şairler arasında ilk sırada yer alması (şairle ilgili değerlendirme).

2./8. yüzyılda sistematik olma yolunda önemli gelişmeler kaydeden şiir eleştirisine kayda değer veri sunan bu değerlendirme, Hz. Ömer'in, daha genel ifade edilecek olursa İslami ilkelerle ilk önce buluşan sahâbenin Cahiliye şiirine yaklaşımını ortaya koyar. Bunun yanında Sadrü'l-İslâm dönemi şiir eleştirisinin en önemli örneklerinden kabul edilen bu değerlendirme, "İslam'ın şiirin durmasına sebep olduğu, şiir rivayetinin önüne geçtiği" şeklindeki iddiaları da nesnel bir şekilde geçersiz kılar.[151] İleride temas edileceği üzere bu meselede göz ardı edi-

149 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.127.

150 Rivayet için ayrıca bk. İbn Reşîk, *el-Umde*, c.1, s.143.

151 Örneğin Behbîtî, keskin ifadeler kullanmasa da İslam'ın etkisiyle şiirin zayıfladığını ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Necîb Muhammed el-Behbîtî, *Târîhü'ş-şi'ri'l-Arabî hattâ âhiri'l-karni's-sâlis el-hicrî*, Kahire: Mektebetü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1950, s.113-114; Corcî Zeydân ise ayrıntı vermeden Hz. Peygamber'i savunmak amacıyla söylenen şiirler dışında Sadrü'l-İslâm döneminde şiirin duraksadığını ifade etmiştir. bk. Corcî Zeydân, *Târîhu*

len temel husus, "başka etmenlerden ötürü şiirle uğraşılmaması" ile "şiirin terk edilmesi ya da şiire karşı çıkılması" şeklindeki iki farklı yargının birbiriyle karıştırılmasıdır. Hz. Ömer'in İmuülkays hakkındaki değerlendirmesi mezkûr yargılardan ikincisinin geçerli olmadığını gösterir. Zira "İmruülkays, şairlerin öncüsüdür." şeklinde bir değerlendirme yapmak için İmruülkays başta olmak üzere dönemindeki şairlerin şiirlerine muttali olmak gerekir. Aksi takdirde bu, eksik ve ilmî olmayan bir değerlendirme olur. Yukarıda ifade edildiği üzere bu değerlendirmeyi dönemindeki değerlendirmelerden ayıran temel husus bir beyit ya da bağlam üzerine yapılmamış olmasıdır. Hz. Ömer'in, bazı beyitleri üzerinden Züheyr'in şairliğini değerlendirmesi gibi olsaydı herhangi bir arka plana ihtiyaç kalmayacaktı.[152] Ancak beyitler üzerinden örnek verilmeden ve gerekçe gösterilmeden yapılmış bir değerlendirme olması dolayısıyla Hz. Ömer'in İmruülkays'ın şiirlerini okuduğu, Hâris b. Hillize (ö. 570 [?]), Amr b. Külsûm (ö. 584 veya 600) ve Antere b. Şeddâd (ö. 614 [?]) gibi şairlerin şiirlerini de göz önünde bulundurduğu ve buna göre değerlendirme yaptığı anlaşılır. Bu ise İslam'ın şiiri engellediği, sadece dinî temalı şiirlere izin verdiği şeklindeki değerlendirmenin hakikati yansıtmadığını gösterir.

b) İmruülkays'ın şiirdeki temaları etkili bir şekilde işlemesi (şiirle ilgili değerlendirme).

Şiirdeki temalara yönelik bu değerlendirme, Sadrü'l-İslâm döneminde dinî kaygıların yanında sanatsal değerlerin de önemli olduğunu gösterir. Şöyle ki Hz. Ömer, dinî temalardan uzak olan İmruülkays'ın şiirlerini tetkik etmesi sonucu sonraki şairlere öncelik ettiği çıkarımına varır. Kuşku yok ki bu çıkarımda sanatsal kaygı ve edebî değer öne çıkar. Aslında Hz. Ömer'in şiir eleştirisi ölçütleri arasında üslup ve anlam dikkat çeker.[153] Bu bağlamda İmruülkays'ın teşbihte iyi olması ve atı etkili bir şekilde tasvir etmesi Hz. Ömer'in "Şiirin kaynaklarını açtı." ifadesiyle dikkat çektiği öncülüğü temsil eder. Şiir eleştirisinin sistematik bir ilerleme kaydettiği 3./9. yüzyılda İbn Sellâm, İmruülkays'ı en üstün şair görenlerin gerekçelerini aktarırken Hz. Ömer'in temas ettiği temalara ve öncülüğe atıf yapar.[154]

âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye, gözden geçiren: Şevkî Dayf, Mısır: Dâru'l-Hilâl, 1957, c.1, s.195; ayrıca bk. Hamilton Alexander R. Gibb, *Arap Edebiyatı*, Onur Özatağ, (çev.), Ankara: Doğubatı Yayınları, 2017, s.52-53.

152 Hz. Ömer'in şiir eleştirisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mahmûd Hüseyin, "en-Nakdü'l-edebî ve makâyîsuh", s.281-286.

153 Muammer Sarıkaya, "Hz. Ömer ve Edebî Eleştiri", *İ. Ü. Şarkiyat Mecmuası*, 23 (2013), s.208.

154 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.55; Hz. Ömer'in şiir eleştirisi hakkında daha fazla bilgi için bk. Sarıkaya, *Hz. Ömer ve Edebî Eleştiri*, s.188-209.

Sadrü'l-İslâm dönemi şiir eleştirisinin en önemli örneklerinden bir tanesi de Hz. Ali'nin şairler hakkındaki şu açıklamasıdır:[155]

كُلُّ شُعَرَائِكُمْ مُحْسِنٌ، وَلَوْ جَمَعَهُمْ زَمَانٌ وَاحِدٌ، وَغَايَةٌ وَاحِدَةٌ، وَمَذْهَبٌ وَاحِدٌ فِي القَوْلِ، لَعَلِمْنَا أَيُّهُمْ أَسْبَقُ إِلَى ذٰلِكَ...

> Bütün şairleriniz yeteneklidir. Şayet onları tek bir zaman, -üslup noktasında- tek bir gaye ve tek bir yöntem (şiir söyleme biçimi) bir araya getirmiş olsaydı onlardan hangisinin üstün olduğunu bilme imkânımız olurdu.

Hz. Ali, açıklamasının devamında İmruülkays'ı öncelemiş olsa da onun bu değerlendirmesi, Sadrü'l-İslâm dönemi şiir eleştirisinde indirgemeci olmayan örneklerin bulunduğunu gösterir. Nitekim Hz. Ali, her şairin kabiliyeti ölçüsünde yetenekli (مُحْسِن) olduğunu, dönem farkı dolayısıyla şairler arasında üstünlük yönüyle bir kıyaslamaya gitmenin doğru olmadığını ifade eder. Bu bakış açısı, klasik Arap şiir eleştirisinde öne çıkan kişisel yorumların önüne geçmesi bakımından önem arz eder. Dikkat edilirse Hz. Ali, şair ve şiirlerin değerlendirilmesinde zaman, gaye ve üslup birliğinin olması gerektiğini belirtir. Bu yaklaşımı 3./9. yüzyılda Asmaî fahl kavramı; İbn Sellâm ise tabakât nazariyesi bağlamında geliştirir. Böylece şiir eleştirisinin ilk sistematik örnekleri verilir. Bu da Asmaî ve İbn Sellâm gibi ilk dönem eleştirmenlerinin geliştirdikleri nazariyelerin arka planında Cahiliye döneminden başlamak üzere 2./8. yüzyılın ortalarına kadar devam eden sözlü eleştiri geleneğinin olduğunu gösterir.

Sadrü'l-İslâm döneminde şiir eleştirisi birçok yönden icra edilir. Evet, Kur'an'ın baskın etkisi dolayısıyla bazı temalarda Cahiliye dönemine kıyasla çok fazla şiir söylenmemiş olabilir. Ancak Hz. Peygamber ve Kureyş arasındaki husumet dolayısıyla söylenen karşılıklı şiirlerin dönemin eleştiri anlayışına yön verdiği ortadadır. Kureyş şairleri Hz. Peygamber'i, Müslüman şairler ise Kureyş'i hedef alan şiirler nazmederlerdi. Bu durum, atışma olarak bilinen nekâiz türünün ilk örneklerinin ortaya çıkmasına katkı sağlar.[156] Aynı şekilde Müslüman şairlerin Kureyş müşriklerini hedef alması ve Hz. Peygamber'in Hassân b. Sâbit'i desteklemesi Sadrü'l-İslâm döneminde şiir eleştirisinin yön değiştirmekle beraber devam ettiğini ortaya koyar. Şöyle ki Cahiliye döneminde şairlerin şiirleri, tema içeriği dikkate alınmadan beyit eksenli değerlendirilir. Ancak Hz. Peygamber döneminde bu değerlendirme hem şair hem de şiir eksenli bir değerlendirmeye dönü-

---

155 Rivayetin ayrıntılı hâli için bk. Cürcânî, *Delâ'il*, s.592-593, pasaj no: 17; İbn Reşîk, *el-Umde*, c.1, s.46.

156 Tâhâ Ahmed, *Târîhü'n-nakd*, s.41; Cahiliye döneminde de nekâiz türü eleştiri örnekleri bulmak mümkündür. Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Şaban, "Klasik Arap Edebiyatında Edebi Karşılaştırmalar", *Darulfunun İlahiyat,* 33/1 (2022), s.98-104.

şür. Bu süreçte Mekke ve Medineli Müslümanlar için Hassân b. Sâbit en üstün şair kabul edilir. Zira Hassân, Hz. Peygamber'i ve İslam dinini müdafaa etmek amacıyla Kureyş'i hicveden etkili şiirler söyler.[157] Buna karşılık Mekkeliler için Ebû Azze el-Cumahî (ö. 3/625) ve Hübeyre b. Ebî Vehb (ö. [?]) üstün şairler olarak öne çıkar. Bunlar, Müslümanları hedef alan şiirler söyleyen, öldürülen müşrikler için ağıt yakan ve şiiri propaganda aracı olarak kullanan şairlerdi.[158]

Mezkûr şairler hakkında yapılan değerlendirmeler ya da isnat edilen üstünlük sıfatı edebî bir değerlendirme olarak yorumlanamaz. Bu değerlendirmeleri Nâbiga'nın Ukâz panayırındaki değerlendirmeleriyle karşılaştırmak mümkün değildir. Zira Ukâz panayırında ayrıntılı olmasa da şiiri esas alan değerlendirmeler yapılır. Ancak Hz. Peygamber döneminde yapılan değerlendirmelerin büyük bir kısmında içerik esas alınır, dine ya da peygambere aykırı şiirler değerlendirmelerin dışında tutulur. Yine de bu durum, şairlerin şiirleri arasında karşılaştırma yapmanın önüne geçmez. Yeri geldiğinde Kureyş müşriklerini hedef alan Müslüman şairlerin şiirleri değerlendirilir, hangi şairin etkili olduğu tespit edilirdi. Hz. Peygamber'in şairleri hakkında İbn Sellâm'ın aktardığı rivayet söz konusu dönemdeki şiir eleştirisine önemli bir örnek teşkil eder:[159]

> Hz. Peygamber Medine'ye hicret edince Kureyş onu hicvetti. Bunun üzerine Abdullah b. Revâha'ya 'Benim adıma onlara cevap ver!' dedi. Abdullah onları baştan aşağı hedef aldı. Ancak hicvinde etkili olamadı. Bunun üzerine Hz. Peygamber Ka'b b. Mâlik'ten Kureyş'e cevap vermesini istedi. Ka'b da savaşı dile getiren şiirler söyledi… Ancak hicvinde etkili olamadı. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hassân b. Sâbit'i çağırıp 'Kureyş'i hicvet, Ebû Bekir'den de yardım iste, sana onların kusurlarını söyleyecek.' dedi.

Bu rivayet, Hz. Peygamber'in şiirleri incelediğini ve muhatabı etkileyen şiirlerin hangi özellikler taşıması gerektiğini tespit ettiğini ortaya koyar. Rivayette Abdullah b. Revâha ya da Ka'b b. Mâlik'in (ö. 50/670) şiirlerinin neden etkili olmadığı izah edilmez. Hatırlanacağı üzere Cahiliye dönemi şiir eleştirisi için de aynı durum geçerlidir. Birbirine oldukça yakın olan bu iki dönemde şiirlerin neden etkili olduğunun izah edilmeme sebebini söz konusu toplumun beyan seviyesiyle ilişkilendirmek mümkündür. Şöyle ki toplum, kaliteli şiirleri herhangi bir açıklama yapmadan beğenir. Sınırlı sayıda yapılan açıklamalarda ise yeni dinin baskın geldiği görülür.[160]

---

157 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.216-217.

158 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.253-257.

159 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.216-217.

160 Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Yalar, "İslami Arap Şiiri ve Hz. Peygamber", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt.18, Sayı.1 (2009), s.61-88; Hz. Peygamber'in şiire karşı tutumu hakkında daha fazla bilgi için bk. İsmail Güleç, "Hz. Peygamber'in Şiire Karşı Tutu-

Hz. Ömer ve Hz. Ali örneklerinde görüldüğü üzere Hulefâ-yı Râşidîn döneminde şiir eleştirisinin Hz. Peygamber döneminden farklı olmadığı söylenebilir. Şairlerin şiirleri hakkında daha ayrıntılı bilginin verildiği değerlendirmeler olsa da bu dönemde şiir eleştirisi bazı yönlerden gerileme kaydeder. Şöyle ki Hz. Peygamber döneminde -Yahudiler dışarıda bırakıldığında- birbirine muhalif iki grup vardı: Müslüman ve Müslüman olmayan Araplar. Her ikisi de Arap olan bu iki grup Cahiliye döneminde dünyaya gelir. Dolayısıyla Cahiliye döneminde Arapları etkileyen hususlar onları da etkiler. Bu hususlardan bir tanesi de kuşku yok ki şiirdir. Bunun farkında olarak her iki grup da birbirini hedef alan şiirler söylemeye başlar. Yukarıda ifade edildiği üzere nekâiz (karşılıklı şiir atışması) türüne girebilecek bu şiirler bazı yönlerden şiir eleştirisinin gelişmesine katkı sağlar.[161] Ancak Hulefâ-yı Râşidîn döneminde hicvin azaldığını, bunun yerine dinî ve ahlaki yönün ağırlıkta olduğu bir şiir anlayışı gelişir.

Açıklamalar göre, Sadrü'l-İslâm dönemi şiir eleştirisinin öne çıkan özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Hz. Peygamber'in şiire bakışı İslam merkezli olmuştur. Şiirin ahlaki yönden iyi olanını kabul etmiş, olmayanını göz ardı etmiştir. Bu bakış açısıyla şair ve şiirleri değerlendirmiştir.
- Şiir eleştirisinde temel ölçüt din olmuştur. Dinî ve manevi değerlere aykırı görülen şiirler dikkate alınmamıştır. Aynı şekilde İslam'ı ve Hz. Peygamber'i hedef alan şairler tenkit edilmiştir (ör: Şu'ârâ 224, Hz. Peygamber'in ilgili hadisleri).
- Lafızlardaki akıcılık ve temaların derinliği yönüyle şairler üstün kabul edilmiştir (ör: Hz. Ebû Bekir'in Nâbiga ez-Zübyânî'yi öncelemesi).[162]
- "En üstün şair kimdir?" problemi etrafında bazı şairler üstün kabul edilmiştir (ör: Hz. Ömer'in bazı değerlendirmeleri).
- Dinî-ahlaki temalı şiirler başarılı kabul edilmiştir (ör: Hz. Ömer'in Züheyr'i öncelemesi).
- Şairleri etkilemek ve alanda öncü olmak, şairin üstün görülmesinde bir kriter kabul edilmiştir (ör: Hz. Ömer'in İmruülkays'a dair açıklaması).
- Gerçek temaları işleyen ve övgüde aşırıya kaçmayan şairler üstün kabul edilmiştir (ör: Hz. Ömer'in Züheyr'i öncelemesi).[163]

---

mu", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2/19 (2017), s.123-149; a.mlf., Hz. Peygamber'in Müslüman Olmayan Şairlere Karşı Tutumu, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 20 (2018), s.245-268.

161 Nekâiz'in tarihi hakkında bk. Geert Jan van Gelder, "Naqāʾiḍ", *Encyclopedia of Arabic Literature,* (Ed.) Julie Meisami ve Paul Starkey, Londra: Routledge, 1998, c.2, s.578.

162 Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Reşîk, *el-Umde,* c.1, s.145.

- Şiir eleştirisi estetik ya da sanatsal bir gayeye değil, toplumsal faydaya göre yapılmıştır.
- Zaman, tema ve üslup dikkate alınmıştır (ör: Hz. Ali).

Maddelerden de anlaşılacağı üzere Sadrü'l-İslâm dönemi şiir eleştirisi çok yönlü bir özelliğe sahiptir. Bu dönemin şiir eleştirisi sadece söylenenlerle tanımlanamaz ya da belirlenemez. Dolayısıyla söylenmeyen ve kısa bir şekilde söylenen ifadeler üzerinden eleştirinin temel dinamikleri okunmalıdır.

Emevîler Dönemi

Sadrü'l-İslâm döneminin uzantısı kabul edilebilecek Hulefâ-yı Râşidîn döneminin son halkasını teşkil eden Hz. Ali'nin 40/661 yılında şehit edilmesinden sonra Müslümanların yeni halifesi, Hz. Hasan'a (ö. 49/669) biat eden bölgeler dışarıda bırakılacak olursa Hz. Muâviye (ö. 60/680) olur. Onun halife olmasıyla Hulefâ-yı Râşidîn dönemi sona ererek babadan oğula geçen yeni bir yönetim anlayışı başlar. Yaklaşık bir asır süren Emevîler dönemi Sadrü'l-İslâm ile sonraki dönemler arasında birçok konuda köprü görevi görmesi bakımından önem arz eder. Bu dönemde siyasi, kültürel, ilmî ve edebî anlamda yaşanan gelişmeler İslami ilimlerin temelini oluşturur.[164] Mezkûr gelişmeler bir arada incelendiğinde bunların birbirini tetikleyen öncüllerden ve sonuçlardan meydana geldiği görülür. İslami fetihler sonucunda yaşanan siyasi gelişmeler Kur'an'ın çoğaltılmasını, doğru bir şekilde okunması için önlem alınması ise dinî çalışmaları tetikler. Aynı şekilde Arapların farklı milletlerle karşılaşmaları sonucu Arapça konuşmada yaşanan dil hataları nahvin temellerinin atılmasında etkili olur.

İslam'ın fetihlerle genişlemesi ile Emevîler dönemi şiir eleştirisi arasındaki bağlantı iki dönemde incelenebilir. 1./7. yüzyılın sonlarına kadar devam eden birinci dönemde fetihlerin doğrudan etkisi hissedilmez. Ancak 2./8. yüzyılın ortalarından itibaren fetihlerle oluşan çok kültürlülük, farklı mezhep anlayışları, yeni görüşler ve rivayetin gelişimi gibi etmenler şiir eleştirisine doğrudan etki eder. Bu ise Emevîler'in son dönemine, Abbâsîler'in de ilk dönemine denk gelir. Son tahlilde, Emevîler'in ilk döneminin Sadrü'l-İslâm'ın uzantısı olduğunu ve bazı yönlerden onun karakteristik özelliklerini taşıdığını söylemek pekâlâ mümkündür. İkinci dönem ise yeni bir şiir eleştirisi anlayışının kendini hissettirdiği dönem olarak öne çıkar.

---

163 Hz. Ömer'in Züheyr hakkındaki rivayetlerinin cerh ve tadili için bk. Abdüsselâm b. Muhsîn Âl Îsâ, *Dirâse nakdiyye fi'l-merviyyât el-vârida fî şahsiyyeti 'Umer b. el-Hattâb ve siyâsatih el-idâriyye,* Medine: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-'İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1423/2002, c.1, s.207-210.

164 Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Muhammed es-Sallâbî, *ed-Devletü'l-Ümeviyye: 'avâmilü'l-izdihâr ve tedâ'iyâtü'l-inhiyâr,* 2. Basım, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008, c.1, s.159 vd.

Açıklamalardan hareketle Emevîler dönemi şiir eleştirisini köprü ve geçiş olarak tanımlamamızın sebebi daha iyi anlaşılır. Dikkat edilirse bu geçiş, esnek ve yatay bir şekilde gerçekleşir. Genişleyen İslami fetihler, Basra ve Kûfe'nin gittikçe artan kozmopolit yapısına rağmen şiir eleştirisi ilk başta edebî zevk ve beyan merkezli gelişim gösterir. Sadrü'l-İslâm döneminde halifeler tarafından şair ve şiirler hakkında yapılan değerlendirmelerin benzeri Emevîler'in ilk döneminde de yapılır. Hz. Muâviye'nin şiir hakkındaki "… Şiir eğitimin (edebin) en üst mertebesidir. En önemli gayeniz ve en çok öğreneceğiz şey şiir olsun." açıklaması buna güzel bir örnektir:[165] Dikkat edilirse şiiri ahlaki açıdan bir terbiye ve eğitim aracı gören bu anlayış Hz. Ömer'in "… Şiir yüce ahlakı, isabetli görüşü ve soylar hakkındaki bilgiyi öğretir." sözünü hatırlatır.[166]

Her iki değerlendirmede öne çıkan vurgu şiirin öğrenilmesinin gerekliliğidir. Aynı şekilde bu gereklilik her iki değerlendirmede de şiirin sanatsal değerinden ziyade hayattaki işlevselliğinden kaynaklıdır. Nitekim Hz. Muâviye, Sıffîn Savaşı'nda bir şaire ait şiirdeki mesajlardan istifade ederek kararlarını gözden geçirir. Bunun faydasını görmesi üzerine şiirin öğrenilmesinin zaruri olduğunu ifade eder.[167] Hz. Ömer ise, insana görgü kurallarını öğretmesi, nerede nasıl karar vereceği hususunda yardımcı olması ve kabilenin tarihi hakkında bilgi vermesi yönüyle şiirin önemine atıf yapar. Tüm bunlar göstermektedir ki bu dönemde şiir, sayılı örnekler dışında edebî bir değer ya da sanat ürünü olarak görülmemiş, daha çok insanın hayatına yön veren bir vesile kabul edilmiştir.

Emevîler dönemi şiir eleştirisi ile Sadrü'l-İslâm dönemindeki şiir eleştirisi arasındaki benzerliğe Hz. Muâviye'nin şiirin etkisine dair vurgusu örnek verilebilir. Eş'as b. Kays el-Kindî'ye (ö. 40/661), "Büyükbaban Kays b. Ma'dîkerib, kendisini methetmesi karşılığında A'şâ'ya ne verdi?" diye sorar. Eş'as, "Mal, destek, köle ve unuttuğum başka şeyler verdi." demesi üzerine Hz. Muâviye, "Verdiklerinizi unutabilirsiniz ancak A'şâ'nın size verdiği unutulmaz."[168] diyerek şiirin önemine vurgu yapmıştır.

Hz. Ömer de Herim b. Sinân'ın (ö. 608 civarında) kızına, "Baban, kendisini metheden Züheyr'e ne verdi?" diye sorar. Herim'in kızı "Mal mülk verdi." cevabını verir. Bu cevaba Hz. Ömer'in tepkisi, Hz. Muâviye'nin A'şâ'nın şiirleri hakkındaki değerlendirmesiyle aynıdır.[169] Aslında dönemin edebî zevkinin şiire nasıl

---

165 İbn Reşîk, *el-Umde,* c.1, s.24.

166 İbn Reşîk, *el-Umde,* c.1, s.24.

167 İbn Reşîk, *el-Umde,* c.1, s.25.

168 Müberred, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, 3. Basım, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997, c.1, s.485.

169 Müberred, *el-Kâmil,* c.1, s.485.

yansıdığını gösteren bu örnekler, öznel ve örtük ifadeler içerdiği izlenimi veriyor olsa da dönemin şiir eleştirisi hakkında üç önemli hususa işaret eder. Bunlardan birincisi şiirin rivayetiyle ilgilidir. Kur'an'ın nazil olmasıyla Arapların şiirden yüz çevirdikleri iddiasını geçersiz kılan bu değerlendirmeler, Cahiliye şiirinin rivayet edildiğini, halifeler tarafından bilindiğini ve değerlendirildiğini gösterir. Bu ise rivayetin sistematik hâle geldiği 2./8. yüzyılın ortalarına kadar şiir rivayetinin çeşitli vesilelerle devam ettirildiğine delil teşkil eder. Elbette Hz. Ömer ve Hz. Muâviye'nin değerlendirmelerinde dinî ya da ahlaki tercihlerin baskın geldiği bir gerçektir. Ancak bu tercihlerin hangi dönem şairleri üzerinden yapıldığı önemlidir. Züheyr ve A'şâ'nın Cahiliye şairlerinden oldukları ve *Muallakât* şairlerinden kabul edildikleri göz önünde bulundurulduğunda söz konusu tercihlerin şiir rivayeti yönüyle edebî ve tarihî önem taşıdığı fark edilir.[170]

Değerlendirmelerde üzerinde durulması gereken ikinci husus, şiirin toplumdaki değer ve etkisinin ileri boyutta olduğudur. Hz. Muâviye'nin, şiir karşılığında verilen at, köle ve servet gibi unsurların unutulup gittiğini ancak şiirin baki kaldığını ifade etmesi 1./7. yüzyılın sonlarında şiirin toplumdaki değerini gösterir. Dikkat edilirse Hz. Muâviye, Eş'as'ın "Unuttum, bana unutturuldu." anlamındaki أُنْسِيتُهَا ifadesine karşılık "unutulmadı" demesi gereken yerde geniş zamana işaret eden "unutulmaz" anlamındaki لَا يُنْسَى ifadesini kullanmayı tercih eder. Hz. Muâviye'nin şiirin etkisine yönelik bakış açısını ortaya koyan bu kullanım, şiirin sadece sözden ibaret görülmediği, sanatı ihtiva eden tarihî bir vesika olarak kabul edildiğini gösterir. Hz. Ömer'de de görülen bu bakış açısının şiirin sonraki dönemlere iletilmesinde büyük etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda şiirin tarihî belge olduğu ve şiirde geçen isimlerin unutulmadığı şeklinde şiir lehinde bir yaklaşımın da oluşmasının önünü açar. Bu yaklaşımın en somut örneğinin Hz. Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/687-688) "Şiir Arapların divanıdır -yani arşividir-." ifadesinde ortaya çıktığı söylenebilir.[171]

Değerlendirmelerde öne çıkan üçüncü husus, şiirin neden önemli olduğunun belirtilmemiş olmasıdır. Aslında bu durum, Cahiliye döneminden başlamak üzere klasik Arap şiir eleştirisinin sistematik hâle dönüştüğü 3./9. yüzyıla kadar öne çıkan yaygın bir bakış açısıdır. Doğrudan zevkiselim ve edebî beğeniyi kendisine mesnet teşkil eden bu bakış açısının doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması ancak dönemin Araplarının fesahat ve belagatteki konumlarının anlaşılmasıyla mümkündür. Bu ise Cahiliye döneminde Nâbiga'nın eleştirisine

---

170 Muallakât şairleri için bk. Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, c.1, s.126-127.

171 İbn Reşîk, *el-Umde*, c.1, s.27.

Hassân'ın ciddi bir itirazda bulunmama sebebinin, Hz. Ömer'in Züheyr'i överken etrafındakilerden bir itirazın gelmemesinin, Hz. Ali'nin şairlerle ilgili değerlendirmesinde tenkit edilmemesinin ya da Hz. Muâviye'nin şairler hakkındaki görüşlerine karşı çıkan kimsenin olmaması gibi durumların izah edilmesini gerektirir.

Açıklamalara göre Emevîler döneminde şiir eleştirisinde fark edilen gerekçelendirme eksikliğinin temel sebebi, çoğunluk tarafından bilinen beğeni kriterlerinin detaylandırılmak istenmemesidir. Hz. Muâviye'nin A'şâ'nın medihleri hakkındaki yorumuna da bu açıdan yaklaşılmalıdır. Aslında o, A'şâ'nın büyük şair olduğunu, şiirlerini etkili söylediğini, medihlerinde samimi bir üslup tercih ettiğini ve lafız-anlam düalizmine dikkat ettiğini biliyordu. Ancak çevresindeki insanlar tarafından da biliniyor olması yaptığı yorumlarda ve değerlendirmelerde bu hususların sarahaten dile getirilmesine ihtiyaç bırakmaz.

Hz. Muâviye'nin A'şâ'nın şiirleri hakkındaki yorumundan hareketle şiir eleştirisi noktasında Sadrü'l-İslâm ile Emevîler arasında hiçbir farkın olmadığı çıkarımına ulaşılmamalıdır. Daha önce belirtildiği üzere Emevîler dönemi şiir eleştirisi önceki dönemler ile Abbâsîler dönemini birbirine bağlayan köprü vazifesi görmesi yönüyle hayati öneme sahiptir. Zira bu dönemde sadece şiirde değil, Kur'an başta olmak üzere hadis, nahiv, kelâm, yabancı dilden tercüme vb. birçok alanda çalışmalar yapılır.[172] Cem ve tedvin türünden olan bu çalışmalar içinde şiir eleştirisinin de gelişme kaydettiği pekâlâ söylenebilir. Özellikle Arapların şehirlerde ikamet etmeye başlamaları, akli ve mantıki melekelerinin işlevsel hâle gelmesi, fırkalar arasında meydana gelen eleştirel tartışmalar (cedel), şiirin dinî ya da ahlaki sınırların ötesinde sanat değeri itibarıyla değerlendirilmesinin önünü açar.[173]

Emevîler döneminde şiir eleştirisinin dinî ve ahlaki kaygılardan uzak bir şekilde gerekçelendirilerek ciddi bir şekilde yapıldığına dair birçok önemli örnek vardır. Bunlardan bir tanesi Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) ile Küseyyir Azze (ö. 105/723) arasında geçen diyalogdur. Kaynakların aktardığına göre Küseyyir,

هَمَمْتُ وَهَمَّتْ، ثُمَّ هَابَتْ وَهِبْتُهَا ... حَيَاءً وَمِثْلِي بِالْحَيَاءِ حَقِيقُ

Ona yeltendim, o da yeltendi. Ancak daha sonra çekindi, ben de haya ederek ondan çekindim. Gerçi benim gibi birisine de haya etmek yaraşır!

beytini inşat etmesi üzerine Abdülmelik şöyle bir eleştiride bulunur:

---

[172] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, 10. Basım, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1969, s.125 vd.

[173] Abdülazîz Atîk, *'İlmü'l-beyân,* Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1405/1985, s.7-8.

> "Allah'a yemin olsun ki bundan önce bana inşat ettiğin beyit olmasaydı seni ödülden menedecektim. Zira çekinme ve utanma noktasında kadını kendinle zikrettin ancak haya noktasında sadece kendini zikrettin!"[174]

Söz dizim, nahiv, edebî beğeni ve zevkiselim gibi birçok ayrıntı ihtiva eden bu eleştiri, Emevîler döneminde şiir eleştirisinin ciddi bir gelişim kaydettiğine işaret eder. Bu eleştirinin, Cahiliye döneminde Nâbiga'nın, maksadını tam ifade edemeyen Hassân'a yönelttiği eleştiriyle aynı olduğu düşünülebilir. Böylece Emevîler döneminde şiir eleştirisinin herhangi bir özgünlüğü olmadığı ve önceki dönemlerin uzantısı olduğu sonucuna varılabilir. Yine, edebî eleştirinin gerektirdiği birçok ortak özellikten ötürü farklı dönemlerde yapılan eleştirilerde benzer hususların ortaya çıkması gibi bir durumdan söz edilebilir. Ancak bütün bu yaklaşımlar, Halife Abdülmelik'in eleştirisinin özgün olmadığı sonucuna götürmemelidir. Dikkat edilirse Halife, Küseyyir'in başka bir beytine dikkat çeker. Söz konusu beytin kaliteli olduğunu ancak bu beytin bazı eksiklikler taşıdığını ifade eder. Bu ise onun, eleştiride detaya girdiğini, kıyaslama yaptığını, şairin maksadı ile şiirinin örtüşüp örtüşmediğine dikkat ettiğini gösterir.

Halife Abdülmelik'in eleştirisinde öne çıkan vurgu beyitteki söz dizim uyuşmazlığıdır. Küseyyir, beyitte biri kendisi, diğeri kadın olmak üzere iki kişiden bahseder. Kadınla olan serüvenini anlatırken هَمَّ (yeltenmek) ve هَابَ (çekinmek, geri durmak) fiillerini ayrı ayrı kullanır. Diğer bir ifadeyle fiilleri هَمَمْنَا (yeltendik) ve هِبْنَا (çekindik) şeklinde zamirlerle kullanabileceği yerde anlamı vurgulamak için hem kendisi hem de kadın için müstakil zamirler kullanır. Beytin birinci mısraındaki bu durumun aynı kişilerden bahsedildiği ikinci mısrada da bulunması gerekirdi. Ancak Küseyyir, ikinci mısrada مِثْلُنَا (bizim gibi) demesi gereken yerde مِثْلِي (benim gibi) kullanımını tercih eder. Halife Abdülmelik'in dikkatinden kaçmayan bu uyuşmazlık Küseyyir'in eleştirilmesine sebep olur.

Hatırlanacağı üzere Emevîler dönemi şiir eleştirisinin bazı yönlerden Sadrü'l-İslâm döneminin uzantısı olduğu ifade edilmişti. Zaten birçok ortak özelliğin bulunduğu bu iki dönemi keskin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün değildir. Ancak Emevîler dönemini kendi içerisinde ikiye ayırmanın şiir eleştirisinin incelenmesi açısından daha isabetli olduğu iddia edilebilir. Özellikle Hz. Muâviye'nin halife olmasıyla başlayan süreç, eleştiri anlayışında yeni gelişmelerin ilk adımı olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda bazı çağdaş araştırmacıların Hz. Osman'dan (ö. 35/656) Mervân b. el-Hakem (ö. 65/685) dönemine ka-

---

[174] *Dîvânu Küseyyir Azze,* thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1391/1971, s.505.

dar geçen sürede şiir eleştirisine yeni bir katkının olmadığı çıkarımına varmalarının tartışmalı olduğu söylenebilir.[175] Hz. Ali'nin şairler hakkındaki görüşleri ve "En üstün şair kimdir?" problemi bağlamında Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688) görüşlerini merak etmesi dönemin şiir eleştirisinin aktif olduğunu gösterir.[176] Aynı şekilde Muâviye'nin şairlerle iletişimi ve en üstün şairin kim olduğunu sorması onun şiir eleştirisine katkı sağladığını ortaya koyar.[177] Aynı araştırmacılar Muâviye'nin şiir eleştirisine katkısını fark etmiş olacaklar ki onun döneminde edebî meselelerin tartışıldığını belirtmeyi ihmal etmezler.[178]

1./7. yüzyılın sonlarına doğru şiir eleştirisinin gelişmesinde dinî, siyasi ve sosyokültürel faktörler etkili olur. İslami ilimlerin peyderpey teşekkül etmeye başlaması, nahiv alanında çalışmaların olması, Arap asıllı olmayan milletlerin Arapça öğrenme istekleri ve âlimlerin unutulmaya yüz tutan Cahiliye dönemine yetişen insanlarla iletişim kurmaları bu faktörlerden sadece bir kısmıdır.[179] Dolayısıyla dinî ya da ilmî faktörler göz ardı edilip yabancı medeniyetlerin kültürlerinin etkisiyle Müslümanların şiirlerinin ve edebî zevklerinin geliştiğini iddia etmek bize göre doğru değildir.[180] Bu tür iddialar, klasik dönem Arap şiir eleştirisinin gelişimini başka medeniyetler üzerinden okumak anlamına gelir. Bu ise Kur'an'ın meydan okumasıyla olgu hâline gelen üstün söz anlayışının şiir eleştirisindeki etkisinin tespit edilememesine, Asmaî ve İbn Sellâm gibi İslam medeniyetine özgü bir şiir eleştirisi anlayışı geliştirmeye çalışan âlimlerin açıklamalarının tam anlaşılamamasına yol açabilir. Zira klasik Arap şiir eleştirisinde esas olan, mütekellim ve muhatap arasındaki iletişimi sağlayan beyandır (ifade yetisi). İlk dönem şiir eleştirisi örneklerinden hareketle beyanın nasıl bir işleve sahip olduğu ve şiir eleştirisinin hangi özellikler taşıdığı tespit edilemeyebilir. Ancak gerek Asmaî'nin gerekse İbn Sellâm'ın fahl ve tabaka teorileri üzerinden şairlerin şiirleri incelendiğinde aslında ilgili dönemlerde öne çıkan şiir eleştirisi örneklerinin özgün bir eleştiri anlayışını yansıttığı anlaşılır. Emevî dönemi şiir eleştirisine de bu açıdan yaklaşılması gerektiğini belirtmekte fayda vardır.

---

175 Ahmed İbrâhim, *Târîhü'n-nakd,* s.39.

176 Cürcânî, *Delâil,* s.592-593.

177 İsfahânî, *el-Egânî*, c.10, s.227.

178 Ahmed İbrâhim, *Târîhü'n-nakd,* c.39.

179 Régis Blachère'in (ö. 1973) bu konudaki önemli açıklamaları için bk. Régis Blachère, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî el-'asrü'l-Câhilî,* Arapçaya çev. İbrâhim Keylânî, Dımaşk: Dâru'l-Fikr li't-Tibâa ve't-Tevzî' ve'n-Neşr, ts., s.117-122.

180 Dayf'a göre Emevîler döneminde Müslümanların başka medeniyetlerden maddi ve manevi anlamda istifade etmeleri şiir ve edebî zevklerinin gelişmesinde etkili olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Dayf, *en-Nakd*, s.29-30.

Emevîler döneminde sosyokültürel hayatın hızlı bir şekilde değişim göstermesi şiir eleştirisini de etkiler. Böylece Hz. Peygamber döneminde kısmen de olsa azalan gazel türündeki şiirler artar. Yine Hz. Ömer döneminde önüne geçilen hiciv eksenli kasideler yeniden rağbet görür. Bu tür şiirlerin tekrar çoğalması kuşku yok ki Arap merkezli devlet anlayışının sonucudur. İslam'ı ortak paydada ele alan Hulefâ-yı Râşidîn'den farklı olarak Emevîler, konjonktürün de etkisiyle mevâlî olarak isimlendirilen Arap olmayan kesimlere mesafeli davranırlar.[181] Kabile eksenli yönetim anlayışının tabii sonucu olarak yönetimin yanında olan şairler desteklenir. Ayrıca kabileler arası mücadeleler sonucu hiciv vb. şiir türleri yeniden canlanır. Bu durum şiir eleştirisinde yeni görüşlerin ortaya çıkmasını beraberinde getirir.

Önceki dönemlerden farklı olarak Emevîler döneminde şiir eleştirisi bölge eksenli bir gelişime tanık olur. Bunun temel sebebi, bölgelerin iktisadi ve kültürel anlamda ilerleme kaydetmesidir. Edebiyat tarihçilerine göre Hicaz, Şam, Basra ve Kûfe edebî hareketlerin arttığı bölgelerin başında gelir.[182] Örneğin Hicaz bölgesi, Emevîler'in yardımları sonucu maddi anlamda ciddi bir ilerleme kaydeder. Burada yaşayan halk kültürel faaliyetler için vakit bulur. Aslında söz konusu bölge birçok âlimin yetiştiği dinî merkez, aynı zamanda refah seviyesinin artması sonucu musiki merkezi olur.[183] Halkın karakteristik özelliklerinin de eklenmesiyle bu bölgede gazel türünde şiir söyleyen şairler artar, ezgili şiirler söylenmeye başlanır.[184] Musikinin gelişmesine katkı sağlayan bu yenilik çeşitli musikişinasların ortaya çıkmasını beraberinde getirir. Ubeydullâh b. Süreyc (ö. 98/716 [?] ve rakibi Garîz (ö. 98/717 [?]) Mekke'nin önde gelen musikişinaslarındandı.[185]

Mekke'de artan musiki hareketi şairlerin gazel türünde daha fazla şiirler söylemelerini sağlar. Ömer b. Ebî Rebîa (ö. 93/711-712) bu dönemin önemli gazel

---

181 Corcî Zeydân, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök, 5. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, c.1, s.352-353; Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er, 3. Basım, İstanbul: Vadi Yayınları, 2015, s.63-65; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Mana Yayınları, 2018, s.291-293.

182 Dayf, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî el-'asrü'l-İslâmî*, s.139-168; Dayf Horasan ve Mısır gibi bölgelerin de bu dönemde edebiyat sahasına katkı sağladığını belirtir. Ancak Ahmed Emîn, Emevîler döneminde Horasan, Mısır ve Afrika bölgesinde ne şiir eleştirisinin ne de edebiyatın ilerleme kaydettiği görüşündedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Emîn, *en-Nakdü'l-edebî*, c.2, s.450.

183 Özdoğan, *Arap Edebiyatında Edebî Tenkit*, 82; Emevîler döneminde Mekke'de ortaya çıkan musiki şiir hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şevkî Dayf, *eş-Şi'r ve'l-ginâ' fi'l-Medîne ve Mekke li-'asri Benî Ümeyye*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1976, s.39 vd.

184 Şevkî Dayf, *et-Tetavvur ve't-tecdîd fi'ş-şi'ri'l-Emevî*, 8. Basım, Kahire: Dâru'l-Maârif, ts., s.101-102.

185 İsfahânî, *el-Egânî*, c.1, s.167-214, c.2, s.235-265.

şairlerinden biri kabul edilir.[186] İçerik eksenli şiir anlayışı şiir eleştirisine de yansır. Bu bölgede eleştirmenler, kelime seçimi ya da terkiple ilgilenmezler. Bunun yerine kasidenin içeriği ve ne ifade ettiği üzerinde dururlar.[187]

Hicaz bölgesinde özellikle İbn Ebî Atîk'in (ö. 110/728) şiirler hakkındaki değerlendirmeleri öne çıkar. Ömer b. Ebî Rebiâ'nın şiirlerini inceleyen İbn Ebî Atîk daha çok ince manalı, girişi yumuşak, sonu yormayan, içeriği sağlam ve maksadı ifade eden şiirlere sahip şairleri yetenekli ve üstün kabul eder.[188] İbn Ebî Atîk'in hem anlama hem de lafız seçimine dikkat ettiği söylenebilir. İnce manalı ifadesiyle verilmek istenen mesajı, girişi yumuşak ifadesiyle de kasidenin ilk kısımlarını, sonu yormayan ifadesiyle kasidenin sonuç bölümünü, içeriği sağlam ifadesiyle kasidenin iç bütünlüğünü ve maksadı ifade eden vurgusuyla da lafız-anlamın muktezâ-yı hâle uygun olmasını kasteder. Şiiri çok yönlü ele alan bu ve benzeri değerlendirmeler ilerleyen dönemlerde şairler hakkındaki sınıflandırmada esas alınan kriterlere benzer. Nitekim İmruülkays'ı üstün gören edebiyat âlimleri, onun kasidenin ilk beyitlerinde başarılı olmasını, etkileyici ifadeler kullanmasını ve kasidenin iç bütünlüğünü muhafaza etmesini delil gösterirler.[189] Bu ise Emevîler dönemi şiir eleştirisinin tedvin aşamasına hazırlık olduğunu, tedvin döneminde şiir âlimlerinin bu görüşlerden etkilendiğini ve kasidelere beyit merkezli değil, bütüncül bir şekilde yaklaştıklarını gösterir. Örneğin Küseyyir'in

وَلَستُ بِراضٍ من خَلِيلٍ بنائلٍ... قليلٍ وَلَا راضٍ له بقَلِيل

Dosttan gelen az mükâfata razı olmam, aynı şekilde ona az mükâfat verilmesine de razı olmam.

beyti üzerine İbn Ebî Atîk şöyle der: "Bu şiir, mükâfatta bulunan kimsenin şiiri gibidir, âşık olanın değil."[190] Açıklamadan da anlaşılacağı üzere İbn Ebî Atîk, beyti muhatap ve mütekellimi yani şairi dikkate alarak yorumlar. Ona göre mütekellim muhataba göre şiir söylemelidir. Bu ise lafız-anlam uyumunun muktezâ-yı hâle göre olmasının şiiri kaliteli hâle getirdiğini gösterir. Bunu İbn Ebî

---

186 İsfahânî, *el-Egânî*, c.1, s.62-166; Ömer'in gazel türündeki başarısı hakkında bk. Abbas Mahmûd el-Akkâd, *Şâ'irü'l-gazel Ömer b. Ebî Rebîa*, 3. Basım, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1964, s.5 vd.; Tâhâ Hüseyin, *Hadîsü'l-erbi'â'*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1993, c.1, s.293.

187 Dâvûd Sellûm, *Târîhü'n-nakdi'l-Arabî mine'l-Câhiliyye hatta'l-karni's-sâlis el-hicrî*, Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1969, s.29-30.

188 İsfahânî, *el-Egânî*, c.1, s.88; ayrıca bk. Memdûh Şa'râvî Mahmûd Muhammed, "Nakd İbn Ebî Atîk li-şi'ri Ömer b. Ebî Rebîa beyne't-tezevvuk ve't-ta'kîd", *Câmiatü'l-Ezher Havliyyât Küllîyeti'l-Lugati'l-Arabiyye Benîn bi-Circâ*, Sayı.24 (2020), s.12552-12604.

189 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.55.

190 İbn Ebî Atîk'in şiir eleştirisi hakkında müstakil bir çalışma için bk. Abdülaziz Atîk, *İbn Ebî Atîk nâkidü'l-Hicâz: ahbâruh ve nakduh*, Beyrut: Câmiatü Beyrût el-Arabiyye, 1972, s.14 vd.

Atîk ile Ömer b. Ebî Rebîa arasında geçen diyalog da teyit eder. Rivayete göre Ömer, kadınlara kur yaptığı şu beyitleri okur:[191]

قالَتِ الكُبرى أَتَعرِفنَ الفَتى ... قالَتِ الوُسطى نَعَم هَذا عُمَر

قالَتِ الصُغرى وَقَد تَيَّمتُها ... قَد عَرَفناهُ وَهَل يَخفى القَمَر

Onların en büyüğü, "Bu delikanlıyı tanıyor musunuz?" diye sordu.
Ortancası cevap verdi: Evet, bu Ömer!
Kendisini kastettiğim küçüğü ise şöyle dedi:
"Elbette tanıdık, ay gizlenir mi hiç?"

Kadınların öne çıktığı bu beyitleri duyan İbn Ebî Atîk şu cevabı verir:

> "Sen kadına kur yapmadın. Bilakis kendine kur yaptın. Şöyle demen gerekirdi: قلتُ لها فقالت لي فوضعتُ خدِّي فوطِئَتْ علَيْهِ (Ona dedim, o da cevap verdi. Alnımı önüne koydum, o da üzerinden geçti)."

Açıklamadan anlaşılacağı üzere şairin maksadı ile söylediği şiirlerdeki kullanımlar birbiriyle örtüşmelidir. İbn Ebî Atîk'e göre kur yapılan bir kasidede kadın öne çıkarılmalı, kadının kur yapan kişiye naz yaptığına telmihte bulunulmalıdır. O, bu özellikleri taşımadığı için Ömer'in beyitlerini eleştirir. Dikkat edilirse şiirinde Ömer, yaşları birbirinden farklı üç kadından bahseder. Bunlardan en büyüğünün Ömer'i merak ettiğini ifade eder. İkincisinin ise sadece Ömer'i tanıdığını belirtir. Ömer, bunu herhangi bir sıfat olmadan هذا عمر (Bu Ömer'dir) ifadesiyle zikreder. Son olarak kadınların en küçüğü Ömer'i aya benzeten bir cümle kullanır. İbn Atîk'e göre üç kadının da Ömer'e ilgi duyan kadınlar olarak öne çıkarılması gazel türünde isabetli bir ifade tarzı değildir. Zira burada esas olan kur yapmaktır. Kur ise kadının naz ve cilve yapmasını, erkeğin ilgi duymasını gerektirir. Tam da burada İbn Ebî Atîk'in قلتُ لها فقالت لي فوضعتُ خدِّي فوطِئَتْ علَيْهِ şeklindeki önerisinin ne anlama geldiği anlaşılır. O, beyitlerde ilk önce Ömer'in konuşması, kadının ise cevap vermesi gerektiğine dikkat çeker. Buna göre erkek tarafından herhangi bir girişim olmadan kadının ilgi duyan taraf olarak öne çıkarılması gazel türüne aykırıdır.

İbn Ebî Atîk'in eleştirisinde dikkat çeken bir başka husus ise şiiri edebî yönden değerlendirmesidir. O, dinî ya da ahlaki herhangi bir vurgu yapmaz. Bunun yerine şairin maksadı ile tercih ettiği ifadeler üzerinde durur. Bu ayrıntı Emevîler dönemi şiir eleştirisinin Hicaz'da katettiği mesafeyi göstermesi bakımından önemlidir. Musikinin yoğunlukta olduğu, Emevîler'in maddi yardımlarıyla sosyal hayatın geliştiği Hicaz'da bu türden eleştiriler tabii karşılanmalıdır.

---

191 İsfahânî, *el-Egânî*, c.1, s.95.

İyileşen yaşam koşulları, şairler başta olmak üzere edebiyatla ilgilenenlerin metinleri sanatsal açıdan değerlendirmelerinin önünü açar. İlginçtir ki bu durum, dinden ya da ahlaki ilkelerden de uzaklaşmaya sebep olmaz. Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) gibi Ömer'i ya da başka gazel şairlerini eleştiren kimseler çıkmış olsa da genel olarak toplum din ve edebiyatı bir arada yürütür.[192] İlim ehlinden bilinen Sükeyne bint Hüseyin'in (ö. 117/735) şair ve şiirleri değerlendirmesi bunu destekler.[193]

Hicaz'da şairlerin, yöneticilerin, kadınların ve musikişinasların şiir hakkında görüş beyan etmeleri farklı yorumların ortaya çıkmasını sağlar. Bazı görüşler Cahiliye ve Sadrü'l-İslâm'da olduğu gibi gerekçelendirilmez. Bunun yanında İbn Ebî Atîk'in örneğinde görüldüğü üzere muktezâ-yı hâlin dikkate alındığı ayrıntılı değerlendirmeler de yapılır. Açıklamalara göre Emevîler döneminde Hicaz'da öne çıkan eleştiri türleri kısaca şu şekilde özetlenebilir:[194]

- Şairler birbirlerinin şiirlerini değerlendirmişlerdir. Cahiliye'de Nâbiga'nın Hassân'ı değerlendirmesi gibi bu dönemde de hakem tayin edilen Küseyyir Ömer b. Ebî Rebîa, Nusayb (ö. 108/727) ise Ahvas'ın (ö. 110/729) şiirlerini değerlendirmiştir.[195]
- Bazı değerlendirmeler gerekçelendirilmemiştir. "En üstün şair", "en güzel beyit" "en kaliteli şair" gibi ifadeler bu dönemde de yaygın olarak kullanılmıştır.[196]
- Şiirin etkileyicilik boyutu dikkate alınmıştır. Bu hususta gazel türü şiirlerin ve musikinin etkili olduğu tahmin edilmektedir. Gönle nüfuz eden ve anlam yönüyle muhatabı etkileyen şiirler kaliteli kabul edilmiştir.
- Şiir edebî bir ürün olarak görülmüştür. İbn Ebî Atîk örneğinde olduğu üzere kadınlara kur yapmak ayıp görülmemiş, bilakis kurun asıl anlamını tam karşılamadığı için söylenen şiirler eleştirilmiştir.
- Birçok şairin yetişmesi ve şiir eleştirisine katkı sağlaması dolayısıyla şairler arasında bir karşılaştırmaya gidilmiştir.

Hicaz'daki çok yönlü gelişen şiir değerlendirmelerinden farklı olarak Irak'ta şiir eleştirisi dinî ve siyasi bir iklimde gelişir. Emevîlerle sürekli çatışma hâlinde olan Irak bölgesinde temelleri Hz. Ali dönemine uzanan iki temel grup ortaya

---

192 Ömer'le ilgili görüşler için bk. İsfahânî, *el-Egânî*, c.1, s.62-167.

193 İsfahânî, *el-Egânî*, c.17, s.34-35.

194 Ayrıntılı bilgi için bk. Atîk, *Târîhü'n-nakd*, s.145-150.

195 Emevîler dönemi şairlerinin birbirlerini eleştirmeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hint Tâhâ Hüseyin, *eş-Şu'arâ' ve nakdü'ş-şi'r münzü'l-Câhiliyye hattâ nihâyeti'l-karni'r-râbi' el-hicrî*, Bağdat: Matbaatü'l-Câmia, 1986, s.26-80.

196 Atîk, *Târîhü'n-nakd*, s.117-145.

çıkar: a) Hâricîler ve b) Şiîler.[197] Bunun yanında Basra ve Kûfe şehirlerinde yaşayan kabileler arasında da mücadeleler yaşanır. Bir yandan siyasi çatışmaların diğer yandan kabileler arası mücadelelerin yaşandığı bu dönemde öne çıkan şairler Ahtal, Cerîr ve Ferezdak olur.[198]

Emevîler döneminde şairlerin, halifelerin ve halkın bir araya gelerek edebî meseleleri tartıştığı ve şairlerin şiirlerini sunduğu edebî toplantılar çoğalır.[199] Mirbed panayırı gibi mekânlar, şairlerin yaratıcılıklarını sergiledikleri ve eleştirel düşüncelerini paylaştıkları önemli mekânlar olarak öne çıkar. Bu bağlamda dönemin en önemli üç şairi olan Ahtal, Cerîr ve Ferezdak, eleştirmen şairlerin öncüleri olarak bilinir. Emevî dönemi şairlerinin aksine mezkûr üç şairin birbirlerini hicvetmeleri, Cahiliye şairleri hakkında görüş beyan etmeleri ve en kaliteli şiir hakkında açıklama yapmaları sonraki dönem eserlerinde önemli yer tutar. Bu şairler arasında özellikle Ferezdak, şairlik ve eleştiri yeteneklerini dengeli bir şekilde kullanmasıyla şairler ve eleştirmenler arasında saygın bir figür olur.[200]

Câhiz'in de belirttiği üzere yetenekli şairler sözün inceliklerini bilmede öne çıkar.[201] Onlar lafız-anlam uyumuna dikkat ederek şiir söyledikleri için hangi şairin nasıl şiir söylediğini iyi bilirler. Edebî zevkin de etkisiyle bu durum onlarda öyle bir seviyeye ulaşır ki hangi şiirin kime ait olduğunu kelime tercihlerinden hareketle tespit edebiliyorlardı. Zürrumme'nin başka şairden alıntıladığı beyitleri fark eden Ferezdak'ın şiirleri ayrıntılarına kadar incelemesi buna örnek verilebilir.[202] Tam da burada Ahtal, Cerîr ve Ferezdak'ın şiir eksenli değerlendirmelerinin önem arz ettiği anlaşılır. Onlar, sözün edebî değerini tespit eden ve şaire ait olup olmadığını hemen anlayan şairlerdi. Beşşâr b. Bürd'ün (ö. 167/783-784) "Şiirin inceliklerini benzerini söylemek zorunda kalan kimse bilir." ifadesinden de anlaşılacağı üzere mezkûr şairler şiir söylemeleri dolayısıyla kaliteli şiirlerin hangi özellikler taşıması gerektiğini biliyorlardı.[203]

---

197 Atîk, *Târîhü'n-nakd*, s.151.

198 Ayrıntılı bilgi için bk. İsfahânî, *el-Egânî*, c.8, s.5-66, 201-230; Atîk, *Târîhü'n-nakd*, s.152.

199 المجالس الأدبية (edebî toplantılar) olarak bilinen bu şiir eleştirisinin ayrıntıları hakkında bk. Mustafa Mustafa Bastaveysî Atâ, *el-Mecâlisü'l-edebiyye fi'l-'asri'l-Ümevî ve eserühâ fi'n-nakdi'l-edebî*, 1424/2003, b.y., Dâru'l-Ciyâr li't-Tibâa ve'n-Neşr, s.49 vd.

200 Ferezdak'ın şiir eleştirisi hakkındaki görüşleri için bk. Hâlid Abdullâh Kâzım Hüseyin, "el-Cühûd en-nakdiyye 'inde'ş-şâ'ir el-Ferezdak", *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-Esâsiyye*, Sayı.6 (2022), s.133-145.

201 Câhiz, *el-Beyân*, c.4, s.24.

202 Cürcânî'nin bu konudaki açıklaması için bk. Cürcânî, *Delâil*, s.586-587.

203 Bâkıllânî, *I'câzü'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, 5. Basım, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1997, s.117.

Cerîr ve Ferezdak, 2./8. yüzyılın başlarına kadar Basra şehrinde etkili olurlar. Bu dönemde Basra'ya yerleşen kabileler arasında konum ve egemenlik mücadeleleri belirir. Cerîr ve Ferezdak, geçmiş zaferlerinin ve kabile gururunun etkisi altında kalarak eskiye duydukları özlemle şiirlerini inşat ederler. Boş zamanlarını değerlendirmek ve duygularını ifade etmek amacıyla bu şairler, rekabet içinde oldukları bir platform bulurlar. Mirbed, bu şairler için özgürce buluşup duygularını dile getirebilecekleri bir mekân olarak ortaya çıkar. Basra'da kurulan Mirbed panayırına bedevilerin gelmesi, Cerîr ve Ferezdak gibi şairlerin bu panayırlarda şiirlerini inşat etmeleri şiirlerin değerlendirilmesinin önünü açar. Hatırlanacağı üzere Cahiliye döneminde de Ukâz panayırı vardı. Ukâz panayırında olduğu gibi Mirbed'de de şairler şiirlerini halka arz eder.[204] Cerîr ve Ferezdak'ın bu panayırdaki atışmaları meşhur olur. Karşılıklı söyledikleri şiirler edebiyat tarihine nekâiz olarak geçer.[205]

Gerek nekâiz şiirleri gerekse şairlerin birbirleri hakkındaki eleştirileri incelendiğinde gerekçelendirmenin az olduğu görülür.[206] Bir yandan kabile asabiyetinin tetiklediği, diğer yandan yöneticiler nezdinde galip gelme çabasının hâkim olduğu şairler arası rekabet çerçevesinde şekillenen eleştiri faaliyetleri şairliğin yanı sıra şiir sanatına eşlik eden eleştiri sürecinin gelişimine büyük katkıda bulunur. Nahivcilerin de devreye girmesiyle beraber bu dönemde şairler gerek şiirlerini nazmederken gerekse başka şairlerin şiirlerini eleştirirken daha dikkatli davranırlar. Eleştirilerin kahir ekseriyeti kişisel izlenimlere dayanmasına rağmen dengeli bir şekilde tarafsızlık, geniş perspektif ve nesnellik dikkat çeker. Nitekim eleştiriler rastlantısal bir şekilde oluşmaz. Aksine gerçek bir deneyim ve mücadele kaynağından türer. Örneğin eleştirileriyle öne çıkan Ferezdak, şiirin inşat edilmesinin sebebine odaklanır ve farklı şairlerin şiirlerini üslup, kalite ve yapı açısından inceler. Aynı zamanda anlamı ifadenin uygunluğu veya uyumsuzluğu bakımından ele alır. Bu ise onun şiirsel metinlere olan ilgisi ve onları sıkça okuması sayesinde kazandığı sanatsal duygu ve anlayışa dayanır. Eleştirel değerlendirmelerinde edebî zevke ve hissiyata dayandığı, deneyimlerinden ve geniş şiir okumasından elde ettiği sanatsal bir sezgi bulunur. Kuşku

---

204 Mirbed'deki edebî faaliyetler için bk. Efgânî, *Esvâku'l-Arab*, s.395-442.

205 Ayrıntılı bilgi için bk. *Şerhu Nekâiz Cerîr ve'l-Ferezdak: Abdullah el-Yezîdî-Ebû Saîd es-Sükkerî-İbn Habîb-Ebû Ubeyde rivayetiyle,* thk. Muhammed İbrâhim Huvvar-Velîd Mahmûd Hâlis, 2. Basım, Ebûzabî: Menşûrât el-Mecma'i's-Sekâfî, 1998, s.1 vd.; Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Kitâbü'n-Nekâiz: Nekâiz Cerîr ve'l-Ferezdak,* thk. Halil Umrân el-Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, s.7 vd.; Ahmed eş-Şâyib, *Târîhü'n-nekâiz fi'ş-şi'ri'l-Arabî*, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1954, s.177 vd.

206 Ayrıntılı bilgi için bk. Hussain Mohammed Alqarni, "Naqāʾiḍ Poetry in the Post-Umayyad Era", *Journal of Abbasid Studies*, Sayı.4 (2017), s.100-118.

yok ki bu durum ona şiiri anlama, sistemini ve yapısal unsurlarını kavrama yeteneği kazandırır. Ayrıca, şiirdeki zayıflık ve güçlük noktalarını tespit etme yeteneğine de katkıda bulunur.[207]

Emevîler döneminde Hicaz ve Irak'ın yanı sıra Şam'da da edebî eleştiri örnekleriyle karşılaşmak mümkündür. Halifelerin şairlere cömert davranması Şam bölgesinde medih türü şiirlerin artmasında etkili olur. Zira birçok tartışma ve savaş sonucu kurulan yeni yöntemin destekçilere ihtiyacı vardı. Bir kısım kabileleri arkasına alan Emevîler Hicaz'ı maddi anlamda destekler. Ancak halkı yönlendirmek ve yönetimi sağlamlaştırmak için bu yeterli değildi. Sözlü propaganda da gerekliydi. Bunun farkında olan Emevî yöneticileri saraylarını şairlere açarak onların şiir söylemelerini destekler. Bunun doğal sonucu olarak da halifelerin övüldüğü medih şiirleri öne çıkar.[208]

Bu çerçevede denilebilir ki Emevîler'in özellikle ilk dönemlerinde şair eleştirmenlerinin görüşleri Cahiliye döneminde olduğu gibi daha çok estetik normlara bağlı kalır. Ancak dikkat çeken bir şekilde zaman içinde bu eleştirmenlerin, şiire yaklaşımlarında detaylara yöneldikleri ve eleştirilerini temellendirdikleri gözlemlenir. Yine de bu eleştiriler, ilmî anlamda meşruiyeti eksik bir rasyonalite düzeyinde kalır. Şiirsel tekniklerin ve anlamların formülasyonu sırasında basit kabul edilebilecek estetik ve sanatsal ölçülere dayalı bir belirleme yapılır. Bu ise aynı zamanda şair olan eleştirmenin şiirden aldığı keyif ve duygu temel alınarak gerçekleştirilir. Şair eleştirmen, estetik bir hisse dayanarak şiirden ve birçok metni ezberlemesinden kaynaklanan bir yetenekle iyi şiiri kötüden ve doğru ölçüyü yanlıştan ayırt edebilecek bir estetik duyuya sahip olur.

Açıklamalardan hareketle Emevîler dönemi şiir eleştirisinin temel özelliklerini aşağıda geldiği üzere sıralamak mümkündür:[209]

- Emevîler dönemi şiir eleştirisi renkli ve hareketli bir özellik taşır. Şairlerin yanında kadınlar, nahivciler, yöneticiler ve farklı mesleklerden birçok kişi şiirler hakkında görüş belirtir. Bu durum, Emevîler'in son yıllarında hız kazanan tedvin ve tasnif hareketlerinde şiir âlimlerinin derin bakış açısı kazanmalarında etkili olur.[210]
- Şiir eleştirisinin örneklendirilmesi, eleştirilerin yeri geldiğinde ayrıntılı bir şekilde izah edilmesi ve hangi beyitte nasıl bir eksikliğin vuku bul-

---

[207] Ayrıntılı bilgi için bk. Hint Hüseyin, *eş-Şu'arâ' ve nakdü'ş-şi'r,* s.26-80; Kâzım Hüseyin, *el-Cühûd en-nakdiyye*, s.140-145.

[208] Bastaveysî Atâ, *el-Mecâlisü'l-edebiyye*, s.49 vd.

[209] Daha fazla bilgi için bk. Atîk, *Târîhü'n-nakd*, s.107-264; Abdurrahman İbrâhim, *Fi'n-Nakdi'l-edebî*, s.124-126.

[210] Nahivcilerle ilgili bilgiler, sonraki başlık altında aktarılmıştır.

duğunun belirtilmesi Emevîler dönemi şiir eleştirisinin öne çıkan özelliklerindendir. Ancak buna rağmen önceki dönemlerde olduğu gibi bu dönemde de eleştiriler beyit eksenli gerçekleşir. Uzun bir kasidenin kritik edilmesi ya da bir şairin birçok beyit üzerinden eleştirilmesi mümkün olmaz.

- Şairlerin birbirlerine yönelik eleştirileri zevkin hâkim olduğu bir özellik arz eder. Halifelerin eleştirileri ise içeriğin esas alındığı, lafzın anlama tabi kılındığı özellikte olur. Nahivcilerin eleştirileri ise dil hatasına sebep olan kelimelerin formlarıyla ilgili bir eğilim gösterir.
- Bölge ve türlere göre eleştiri farklılık arz eder. Hicaz'da musikinin ve refah seviyesinin etkisiyle gazel, Irak'ta kabile asabiyetinin yeniden alevlenmesiyle fahr ve hiciv, Şam'da ise halifelerin hibelerinin katkısıyla medih türü şiirler artar. Şiir eleştirisi de bu türleri izleyen bir gelişim gösterir.[211]
- Önceki dönemlerde olduğu gibi Emevîler dönemi şiir eleştirisinde de edebî zevk belirleyici olur.
- Eleştirilerde önceki dönemlere kıyasla daha ayrıntılı gerekçelendirmeler yapılır.

[211] Benzer açıklamalar için bk. Halim Öznurhan, *Kadı el-Curcânî'de Edebî Tenkit*, Kayseri: Laçin Yayınları, 2007, s.22; Halim Öznurhan, *İbn Tabâtabâ'nın Şiir Anlayışı*, Kayseri: Tez-Mer Ofset, 2013, s.26.

İBN SELLÂM DÖNEMİ ŞAİR-ŞİİR ELEŞTİRİSİ (ÖNCÜLER VE OKULLAR)

Başlıkta geçen "İbn Sellâm dönemi" ifadesinden kasıt Abbâsîler dönemidir. İbn Sellâm'ın, 139/756 ya da 150/767'de dünyaya geldiği, 231/846 yılında vefat ettiği dikkate alındığında bütün hayatını Abbâsîler döneminde geçirdiği anlaşılır.[212] Nitekim Ebû Müslim-i Horosânî'nin (ö. 137/755) öncülük ettiği ihtilal sonucu 132/750 tarihinde Emevîler Devleti yıkılır.[213] Bu tarihten sonra Moğolların Bağdat'ı işgal ettiği 656/1258 tarihine kadar Abbâsîler hüküm sürer. Abbâsîler'in ilk dönemine yetişen İbn Sellâm; Ebû Ca'fer Mansûr (ö. 158/775), Mehdî (ö. 169/785), Hâdî (ö. 170/786), Hârûnürreşîd (ö. 193/809), Emîn (ö. 198/813), Me'mûn (ö. 218/833), Mu'tasım (ö. 227/842) ve Vâsık'ın (ö. 232/847) hilafet dönemlerini görür. İslam medeniyetinin teşekkül sürecine denk gelen mezkûr halifeler döneminde dinî ve edebî alanlarda birçok mezhep ortaya çıkar.[214] İlim merkezlerinden olan Basra'da dünyaya gelen İbn Sellâm, bu mezheplere tanıklık eder. Böylece İslami ilimlerin gelişimini yakından takip etme imkânı bulur. Yine de asıl uzmanlık alanı olması itibarıyla şiir eleştirisine yoğunlaşır.

İbn Sellâm, Abbâsîler döneminde dünyaya gelmiş olsa da Emevîler döneminin sonlarına doğru gelişme kaydeden şiir eleştirisi ve rivayet çalışmalarından etkilenir. Zaten 139/756'da dünyaya gelmesi İbn Sellâm'ın Emevîler döneminde yaşayan şiir râvilerini doğrudan gördüğü ya da çeşitli vesilelerle onların görüşlerine muttali olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla doğum tarihinden hareketle onun yalnızca Abbâsî dönemi şiir eleştirisinden etkilendiğini söylemek isabetli bir çıkarım olmayabilir. Daha önce Emevîler döneminin köprü görevi gördüğünün belirtilmesi de bundan kaynaklıdır. Emevîler döneminde yetişen şiir râvileri ve edebiyatçıların çoğu tekâmül seviyelerini yansıtan çalışmalarını Abbâsîler döneminde ortaya koyarlar. Bu ise Emevîler'in son on yılında dünyaya gelen Asmaî ya da Abbâsîler döneminde dünyaya gelen İbn Sellâm ve Ebû Hâtim gibi

---

212 Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm,* 15. Basım, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002, c.6, s.146; Tüccar, "İbn Sellâm", s.312-313.

213 Ebü'l-Fidâ b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye,* thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru Hecer li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1419/1998, c.13, s.242-282; Muhammed Süheyl Takkûş, *Târîhü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, Beyrut: Dâru'n-Nefâis li't-Tibâa ve'-Neşr ve't-Tevzî', 1430/2009, s.18 vd.

214 Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm neşetü'l-'ulûm fi'l-'asri'l-Abbâsî el-evvel*, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 2002, s.1-361.

edebiyat eleştirmenlerinin köprü görevi gören söz konusu âlimlerin görüşlerinden faydalanmalarının önünü açar.

Emevîler dönemi şiir eleştirisinin nasıl köprü görevi gördüğü ve bunun sonraki dönem şiir âlimlerine etkisi üzerinde durulmalıdır. Zira bu husus, Abbâsîler'in ilk dönemlerinde hızlı bir şekilde gelişen edebî eleştirinin anlaşılması bakımından önemlidir. İlk şiir eleştirisi eseri *Fuhûle'*de Asmaî'nin, *Tabakât* müellifi İbn Sellâm'ın ya da *el-Beyân ve't-tebyîn* müellifi Câhiz'in şiir eleştirisine dair değerlendirme ve görüşleri aslında Emevîler döneminde yetişen edebiyat ve nahiv âlimlerinin çalışmaları ekseninde şekillenir. Asmaî'nin, hayatının büyük bir kısmını Emevîler döneminde geçiren Ebû Amr'ın görüşlerine yer vermesi, yine İbn Sellâm'ın Ebû Amr ve Yûnus b. Habîb'ten (ö. 182/798) sıkça alıntılarda bulunması, Câhiz'in edebî eserlerindeki rivayetlerinde Emevîler dönemine yetişen âlimlerden istifade etmesi Emevîler ile Abbâsîler arasında keskin bir ayrımın olmaması gerektiğini gösterir.[215] Siyasi anlamda 750 yılı yeni bir dönemin başlangıcı olabilir. Ancak bir neslin devamı dolayısıyla ilmî ve kültürel anlamda ciddi bir kopukluğun olmadığı ortadadır. Emevîler döneminde temelleri atılan ilimler, uzmanlık çalışmaları sayesinde sonraki dönemlerde sınıflara ayrılarak daha sistematik bir ilerleme kaydeder.[216]

Klasik dönem şiir eleştirisinin tedvin ve telif sürecinin anlaşılması için Emevîler'in son dönemi ile Abbâsîler'in ilk dönemindeki edebiyat ve nahiv âlimlerinin çalışmaları incelenmelidir. İlerleyen satırlarda belirtileceği üzere bu âlimler, şiiri tedvin etmekle kalmaz, aynı zamanda kadim-muhdes gibi birçok şiir eleştirisi meselesinin ortaya çıkmasına da katkı sunarlar. Kurucu kimliğe sahip bu âlimlerin görüşleri birçok edebiyat eserine yön verir.[217] Bu bağlamda şiir eleştirisinin sistematik olma sürecinde önemli rol oynayan beşi edebiyat âlimi ve şiir râvisi, ikisi nahiv âlimi olmak üzere yedi isme işaret etmekte yarar vardır.[218] Mezkûr isimlerin hepsinin Emevîler döneminde dünyaya geldikleri ve hayatlarının büyük bir kısmını bu dönemde geçirdikleri hatırlanmalıdır.[219]

---

[215] Bazı örnekler için bk. Asmaî, *Fuhûle*, s.21 ve 41; İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.14, 20-21, c.2, s.569; Câhiz, *el-Beyân*, c.1, s.129, 153, 163, 193, 241, 298, 313, c.2, s.21, 106, 219, c.4, s.318.

[216] Emîn, *Duha'l-İslâm*, 363.

[217] Örneğin İbn Sellâm, *Tabakât*'ı telif ederken güvenilir kabul ettiği bu âlimlerin görüşlerini esas alır. Örnek için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3-50.

[218] Çalışmanın belirlenen hacmi dolayısıyla sadece bu isimlere değinilmekte yetinilmiştir. Örnek olarak aktarılan bu isimlerin etraflıca çalışılmaya değer olduğu ortadadır.

[219] Özellikle zikri geçen isimlerin tercih edilmesinin sebebi, edebiyat ve nahiv kitaplarında âdeta bir senet zinciri olarak yer almalarıdır. Ebû Amr b. el-Alâ – Asmaî – İbn Sellâm ya da Ebû Amr b. Alâ – Asmaî – Ebû Hâtim vb.

Şiir Râvileri ve Edebiyat Âlimleri

Ebû Amr b. el-Alâ

Edebiyat ve dil âlimi, aynı zamanda yedi kıraat imamından olan Basralı Ebû Amr, klasik Arap şiir eleştirisinin şekillenmesine katkı sağlayan isimlerin başında gelir. Ebu't-Tayyib el-Lugavî'nin (ö. 351/962) ifadesiyle Ebû Amr, döneminde Arap dili, şiir ve lehçe hususunda insanların en bilginiydi.[220] Çok yönlü bir kişi olarak kabul edilir. Kıraat, nahiv, edebî eleştiri, ahbâr ve Arapların tarihi gibi çeşitli alanlara ilgi duyardı. Arapçanın kelime dağarcığına ve yapısına, şiirdeki kelime tercihlerine yönelik araştırma yapar, kendi ölçülerine dayanan kurallar çerçevesinde şair ve şiirleri değerlendirirdi. Edebiyat ve şiir eleştirisinde Ebû Ubeyde, Asmaî ve daha birçok isim, nahivde ise Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Yûnus b. Habîb ondan istifade eder.[221] Kadim-muhdes, hangi şiirle istişhâd edilip edilemeyeceği, hangi şiirlerin kaliteli olduğu gibi meselelerde sonraki şiir eleştirmelerini etkileyen görüşleri vardır. Bu bağlamda Asmaî'nin, "Ebû Amr'dan on yıl ders aldım. Onun İslami dönemden bir beyit dahi delil getirdiğini görmedim." açıklaması klasik dönem Arap şiir eleştirisinde dönüm noktası olan kadim-muhdes meselesinin arka planını serimlemesi bakımından önemlidir.[222] Dikkat edilirse Ebû Amr, Cerîr ve Ferezdak gibi İslami dönem şairlerinin kaliteli olmadıklarını ya da şiir sanatı konusunda eksiklikleri olduğunu belirtmez. Onun bu tutumu, dil ve kıraat âlimi olmasının da getirmiş olduğu filolojik bir hassasiyetten kaynaklıdır. İslami dönem şairlerini rivayet edecek kadar beğenmesine rağmen lügat vb. hususlarda delil olarak kabul etmemesi bu hassasiyet çerçevesinde değerlendirilebilir.[223] Sonraki dönemlerde birçok tartışmanın ortaya çıkmasına yol açan bu görüşler sadece kendisiyle sınırlı kalmaz. Asmaî gibi öğrencilerin şiir eleştirisine yaklaşımlarına da yön verir. İslami dönem şairleri olmaları dolayısıyla Ahtal, Cerîr ve Ferezdak hakkında yorum yapmayan Asmaî'nin bu tutumu Ebû Amr'ın izinden gittiğini gösterir.[224]

---

220 Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1430/2009, s.28.

221 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ irşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993, c.3, s.1317.

222 Câhiz, *el-Beyân*, c.1, s.321.

223 Câhiz, *el-Beyân*, c.1, s.321.

224 Asmaî, *Fuhûle*, s.40.

Hammâd er-Râviye

Kûfeli şiir râvilerinden Hammâd (ö. 160/776-777 [?]), klasik Arap şiirinin otantikliği hususunda modern dönem tartışmalarında gündeme gelen önemli isimlerdendir.[225] Klasik dönemde birçok şiir eleştirmeni tarafından da dillendirilen bu tartışmalar, Kûfe ve Basra şiir eleştirisi ekolleri arasındaki rekabet bağlamında tahlil edilmelidir.[226] Bize göre Hammâd, Cahiliye şiiri başta olmak üzere Sadrü'l-İslâm ve Emevîler dönemi Arap şiiri hakkında derin bilgiye sahipti. Ebû Amr'ın onu öncelemesi şiirdeki konumunu göstermesi açısından önemlidir.[227] Esed (ö. 2015) de onu önde gelen âlim râviler arasında addeder.[228] Hayatının büyük çoğunluğunu Emevîler döneminde geçiren Hammâd, şiir eleştirisinin sistematik hâle gelmesinde ve tedvin sürecine geçişte köprü görevi görür. Kaynaklarda klasik Arap şiirinin güzide kasideleri kabul edilen *Muallakât*'ı derleyen kişinin Hammâd olduğu ifade edilir.[229] Ancak bu bilginin tetkike ve tarihî verilerle desteklenmeye ihtiyaç duyduğunu belirtmekte fayda vardır.[230]

Mufaddal ed-Dabbî

Klasik Arap şiirinin ilk antolojilerinden *Mufaddaliyyât'*ı derleyen Mufaddal (ö. 178/794 [?]), Kûfeli bir dil ve edebiyat âlimi, aynı zamanda şiir râvisidir. Özellikle şiir noktasında rivayetlerine güvenilen kimse olarak öne çıkar.[231] Ne zaman ve nasıl derlendiği hususunda tartışmalara açık olan *Muallakât* kasideleri ile aynı dönemde oluşturulan *Mufaddaliyyât,* bazı araştırmacılara göre ilk şiir antolojisidir.[232] Mufaddal'ın şiire bakışını ve edebî zevkini yansıtan bu antoloji, köprü görevi gören şiir eleştirmelerinin kaliteli ve kaliteli olmayan şiirlere yaklaşımlarını uygulamalı olarak göstermesi yönüyle önemlidir.

---

225 Hammâd'ın şiir eleştirisine katkıları için bk. Hüseyin Ersönmez, "Hammâd er-Râviye: Râviliği ve Edebî Tenkitçiliği", *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi*, Özel Sayı (2023), s.191-210.

226 Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, s.86.

227 İsfahânî, *el-Egânî*, c.6, s.57.

228 Esed, *Masâdirü'ş-şi'ri'l-Câhilî ve kıymetüha't-târîhiyye*, 8. Basım, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996, s.251-252; Ahmed Emîn ise şiirdeki yetkinliklerini itiraf etmekle beraber Hammâd ve Halef'in şiiri uyduran kimseler olduklarını belirtir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, s.308-312.

229 Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ',* thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1418/1998, s.41.

230 Bu konuda örnek çalışma için bk. Necîb Muhammed el-Behbîtî, *el-Muallakât sîreten ve târîhen*, Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 1402/1982, s.144-151.

231 Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, s.84.

232 Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir – Abdüsselâm Hârûn, 6. Basım, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1994, s.9.

Halef el-Ahmer

Basra'da dünyaya gelen Halef (ö. 180/796 [?]), şair ve şiir hakkındaki değerlendirmeleriyle sonraki dönem eleştirmeleri üzerinde büyük etki bırakır.[233] Arap edebiyatının önemli isimlerinden Asmaî Halef'in öğrencisidir. Aşağıdaki açıklama, şiir eleştirisinin ilmî aşamaya geçişte Halef'in nasıl bir rol oynadığını gösterir:[234]

هُوَ والأصمَعي فَتَقَا المَعَانِيَ وأوْضَحَا المَذاهِبَ وَبَيّنا المعالمَ.

"Halef ve Asmaî, anlamları yarmış, üslupları anlaşılır hâle getirmiş ve sonrakilere yolu göstermiştir."

Cümlede geçen ve *yarmak, açmak* gibi anlamlara gelen فَتَقَ fiili, Halef ve öğrencisi Asmaî'nin şiir eleştirisindeki öncülüğüne atıftır. Bunu cümledeki diğer iki kullanım teyit eder. Şöyle ki *üslup ve yöntemler* anlamındaki المَذَاهِب ifadesiyle kullanılan أَوْضَحَ fiili, kapalı ya da muğlak kalan bir şeyin net ve anlaşılır bir şekilde izah edilmesi anlamında kullanılır. Sonraki ifadede geçen ve *ortaya koymak, göstermek* anlamındaki بَيَّنَ fiili buna delalet eder. Bu cümlede edebiyat ilimlerinde, özellikle şiirde 2./8. yüzyılda var olan müphemliğin Halef ve Asmaî tarafından giderilmeye çalışıldığı, sonraki eleştirmenlerin önünü açtıkları vurgulanır. Bu ise Ebû Amr, Hammâd ve Mufaddal'da görüldüğü üzere Halef'in de şiir eleştirisinin ilmî bir harekete dönüşmesinde etkili olduğunu gösterir.[235] İbn Sellâm'ın, "Âlimlerimiz, Halef'in şiire en iyi nüfuz eden güvenilir kimse olduğu konusunda görüş birliğindedir." açıklaması Halef'in çevresindekilere etkisini ortaya koyar.[236]

Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ

Eyyâmü'l-Arab'ı, Cahiliye dönemi Araplarının sosyokültürel hayatlarını, Arap şiirini ve lügati çok iyi bilen Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]) hem şiir eleştirmeni hem de dil uzmanı olmasıyla öne çıkar.[237] Şiirde Ebû Amr, nahivde ise Yûnus b. Habîb'ten ders alır. Câhiz'in, "Dünyada bütün ilimleri Ebû Ubeyde'den daha iyi bilen ne bir hâricî de icmâ'î (sünnî) vardır." ifadesi Ebû Ubey-

---

233 Halef'in şiir eleştirisine katkıları için bk. Hüseyin Ersönmez, "Halefu'l-Ahmer: Şairliği, Râviliği ve Edebî Tenkitçiliği", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1 (2023), s.186-196.

234 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ',* c.3, s.1254.

235 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, c.3, s.1254-1258.

236 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23.

237 Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, s.57.

de'nin ilmî birikimini ortaya koyar.[238] İbn Sellâm, özellikle şairleri sınıflandırmada Ebû Ubeyde'nin *ed-Dîbâc* eserindeki görüşlerden faydalanır.[239]

Dil-Nahiv Âlimleri

Halîl b. Ahmed

Basralı dil ve edebiyat âlimi olan Halîl b. Ahmed, Arap dili ve edebiyatı hususundaki zekâsıyla öne çıkar.[240] Her ne kadar bazı kaynaklarda söylediği şiirlerin zayıf olduğu ve kaliteli şiirin kriterlerini taşımadığı şeklinde bir eleştiri olsa da Halîl b. Ahmed, aruz ilmini özgün bir şekilde inşa etmesiyle şiirin vezin ve ritimleri hakkındaki derin bilgisini ortaya koyar. İbn Sellâm, ona övgüde bulunarak aruz ilminde kendisinden önceki âlimlerden hiç kimsenin ulaşamadığı bilgilere ulaştığını belirtir.[241] Nedîm (ö. 385/995 [?]) de nahiv meselelerinden hüküm çıkarmada ciddi bir birikimi bulunduğuna dikkat çekerek aruzu ilk ortaya koyan ve Arap şiirine tatbik eden âlimin Halîl b. Ahmed olduğunu ifade eder.[242] Aslında alfabetik diziyi kullandığı *el-Ayn* isimli sözlüğünde şiir eleştirisi hakkında yer verdiği kavramlar Halîl b. Ahmed'in şiirdeki derinliğine örnektir. Nitekim o, sonradan kaliteli şiirler söyleyen şair için nübûğ (نُبُوغ), atışma içerikli şiirler için nekîza (نقِيضَة), ünü her tarafa yayılmış kaside için 'âire (عَائِرَة), kaliteli olmayan şiir için sefsâf (السَّفْسَاف) kavramlarını kullanır.[243]

Yûnus b. Habîb

Ebû Amr'ın talebesi olan Yûnus, Basralı nahiv âlimlerinden biridir.[244] Sîbeveyh (ö. 180/796), Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyde, Halef, Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830) ve Asmaî gibi âlimler ondan ders alır.[245] Farklı

---

238 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, c.6, s.2705.

239 Karşılaştırmak için bk. Ebû Ubeyde, *Kitâbü'd-Dîbâc*, thk. Abdullah b. Süleymân el-Cerbû'-Abdurrahman b. Süleymân el-Üseymin, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1991, s.3-7; İbn Sellâm, *Tabakât*, s.1, s.49-52.

240 Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, s.45.

241 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.22.

242 Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuâd Seyyid, London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâs el-İslâmî, 1430/2009, c.1, s.113-114.

243 Halîl b. Ahmed, *el-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhim es-Sâmerrâî, Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts., c.4, s.425, c.5, s.50-51, c.2, s.238, c.7, s.202; konuyla ilgili hazırlanmış çalışma için bk. Mukbil et-Tâm Âmir el-Ahmedî, "Mustalahâtü'l-'arûz ve'l-kâfiye ve'n-nakd fî kitâb el-'Ayn: dirâse ve tasnîf ve tevsîk", *Libya Mecelletü Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye*, Sayı.25-26 (2018-2019), s.378-383.

244 Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, s.34-35.

245 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, s.6, s.2851.

uzmanlık alanlarına sahip âlimlere ders vermesi Yûnus'un çok yönlü bir âlim olduğunu gösterir. Arap diline dair veri toplamak için çöle seyahat ederek fasih bedevilerle doğrudan iletişim kuran âlimlerdendir.[246] Kaynaklardaki bilgiler göz önünde bulundurulduğunda şiir ve lügatte yetkin bir isim olduğu anlaşılır. Asmaî'nin aktardığı rivayete göre Mervân b. Ebû Hafsa (ö. 182/798), Yûnus'un bulunduğu meclise gelerek ondan, şiirinin kaliteli olup olmadığını söylemesini ister. Mervân'ın okuduğu şiiri beğenen Yûnus, A'şâ'nın şiirindeki garip lafza dikkat çekerek lafız-anlam uyumunun önemini vurgular.[247] Yûnus'un şiirler hakkında değerlendirme yapması, hangi şiirin halka arz edilecek kalitede olduğuna karar vermesi, Cahiliye dönemine ait şiirleri garip lafız kullanımı ya da lafız-anlam uyumu bakımından eleştirmesi kendisinden ders alan Ebû Ubeyde, Asmaî ve İbn Sellâm gibi şiir eleştirmenlerini etkiler.[248] Bu ise nahiv-şiir eleştirisi ekseninde gelişen filolojik-edebî eleştirinin oluşmasına katkıda bulunur.

İsimleri aktarılan edebiyat ve nahiv âlimleri, sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş sürecinde şiir eleştirisinin daha sistematik ve sebep-sonuç ilişkisine dayalı analitik bir aşamaya geçmesinde önemli rol oynarlar. Ancak mezkûr âlimlerin yanında burada isimlerine yer verilmeyen daha birçok âlimin olduğu hatırlanmalıdır. Özellikle 2./8. yüzyılın başlarında, yani 700'lü yıllarda dünyaya gelen ve Abbâsîler dönemine (750 ve sonrası) yetişen edebiyat bilgini, şiir râvisi ve nahiv âlimlerinin söz konusu geçiş sürecine katkı sağladıklarını, İbn Sellâm gibi şiir eleştirisini müstakil bir ilim olarak gören eleştirmenlerin ortaya çıktığı 3./9. yüzyıldaki şiir eleştirisini ciddi anlamda şekillendirdiklerini belirtmekte yarar vardır. İbn Sellâm'ın aşağıdaki ifadesi söz konusu âlimlerin şiir eleştirisindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir:[249]

> "Şairler konusuna ve âlimlerin bu konudaki görüşlerine tekrar döndük. Zikrettiğimiz her âlimin bu konuda görüşü vardır (وَلِكُلّ منْ ذكرنا قولٌ فيه)."

İbn Sellâm, bu açıklamayı nahvin doğuşuna ve ilk nahiv âlimlerine atıf yaptıktan sonra yeniden şiir ve şairler konusuna geçtiğinde yapar.[250] "Zikrettiğimiz her âlim" ifadesiyle Ebü'l-Esved, Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708 [?]), Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (ö. 117/735), Îsâ b. Ömer (ö. 149/766), Halîl b. Ahmed ve Yûnus b. Habîb gibi ilk dönem nahiv âlimlerini kasteder. Dikkat edilirse İbn Sellâm, söz konusu âlimlere atıf yaparak şair ve şiirler konusunda görüş beyan

---

246 Ali Bulut, "Yûnus b. Habîb ve Nahivdeki Yöntemi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 18-19 (2005), s.237-246.

247 Merzübânî, *el-Müveşşah*, s.62.

248 Örnek için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.16 ve 52.

249 İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/23.

250 Nahiv âlimlerine dair bilgiler için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.12-23.

ettiklerini ifade eder. Bu ayrıntı iki açıdan önemlidir: a) İbn Sellâm'ın şiir eleştirisinde sadece edebiyat âlimlerinden değil, aynı zamanda nahiv âlimlerinden de yararlandığını gösterir. b) Yûnus b. Habîb dışında görüşlerine ayrıntılı olarak yer vermese de İbn Sellâm'ın nahiv âlimlerinin şiirle ilgili görüşlerini bildiği anlaşılır. Buna özellikle vurgu yapılmasının sebebi, şiir eleştirisi âlimlerinin aksine nahiv âlimlerinin daha sistematik çalışmalarda bulunmaları ve erken dönemden itibaren birçok nahiv kuralını belirlemiş olmalarıdır. İbn Sellâm, yakından takip ettiği ve tarihine yer verdiği nahivdeki bu gelişmeleri gözlemleyerek şiir eleştirisinin de kuralları belirlenmiş müstakil bir çalışma sahasına dönüşmesinin zorunlu olduğunu fark eder. İlerleyen satırlarda görüleceği üzere hadis âlimlerinin çalışmalarının da etkisiyle bu farkındalık ilmî bir çalışmaya dönüşür.

Sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş sürecinde önemli rol oynayan âlimler hakkında birkaç hususa dikkat çekmekte fayda vardır. Örnek babından aktarılan âlimler edebiyat ve nahiv kategorileri altında sınıflandırılsa da ilimlerin teşekkül sürecine yeni girdiği 2./8. yüzyılın ortalarında âlimlerin çok yönlü uzmanlık alanları dikkate alındığında yapılan sınıflandırmada bir esnekliğe gidildiği fark edilir. 2./8. yüzyıl, sadece edebiyat ya da nahiv için değil, diğer İslami ilimler için de geçiş kabul edilebilecek bir dönemdir. Bu dönemde ilimler tam olarak teşekkül etmediği için âlimleri uzmanlık alanlarına göre tasnif etmek sadece konunun daha iyi anlaşılmasına matuf bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. Nitekim klasik kaynaklara başvurulduğunda günümüzde edebiyat âlimi olarak bilinen Ebû Amr'ın aynı zamanda kıraatler noktasında uzman olduğu, nahiv ve lügat âlimlerinden kabul edildiği görülür.[251] Nedîm'in farklı ilim dalları altında onun ismine yer vermesi bunu teyit eder.[252]

Bir diğer husus, köprü görevi gören âlimlerin yaşadığı dönemde şiir eleştirisinin edebî-filolojik bir özellikte olmasıdır. Aslında bu, nahiv ve şiir eleştirisi alanlarının birbirine benzer olmasından kaynaklıdır. Nahivciler, dilin orijinalliğine vurgu yapmak ve Arapların şiirlerindeki özgün örnekleri kullanmak amacıyla yaşadıkları döneme kadar rivayet edilen şiirleri temel kaynak kabul ederler. İlk şiir eleştirmenlerinden Ebû Amr'ın sadece Cahiliye ve Sadrü'l-İslâm dönemi şairlerini esas kabul etmesi nahiv-şiir eleştirisi arasındaki ilişkiye güzel bir

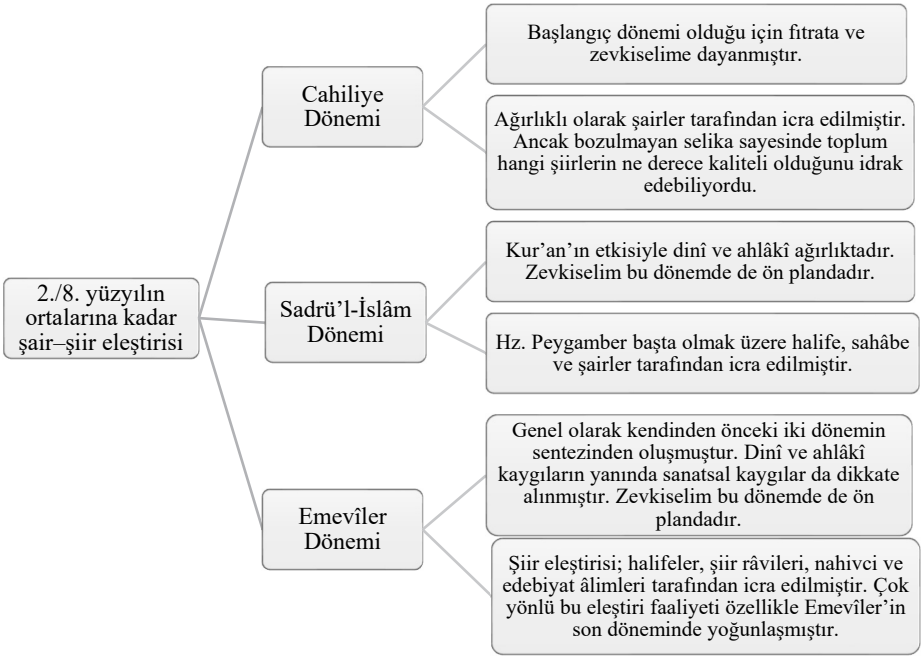
---

[251] Nitekim nahiv âlimlerinin ele alındığı tabakât kitaplarında adı zikredilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, s.27-32; Ebû Saîd el-Hasen es-Sîrâfî, *Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî–Muhammed Abdülmün'im Hafâcî, Kahire: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1955, s.22-25; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, 2. Basım, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1984, s.35-40.

[252] Nedîm, *el-Fihrist*, c.1, s.71 ve 111.

örnektir.[253] Her iki alan da sistematik bir disiplin olma yolunda teşekkül sürecine girmesi dolayısıyla âlimlerin, özellikle edebiyat ve nahiv âlimlerinin görüşleri yeri geldiğinde iki alanı da kapsayacak nitelikte olur.

Burada nahiv-şiir eleştirisi arasındaki bağlantıya vurgu yapılmasının sebebi, nahiv-sarf (el-Arabiyye) ve şiir eleştirisi alanındaki âlimlerin aynı kaynaklardan beslendiklerine atıf yapmaktır. Bu ise 2./8. yüzyıl şiir eleştirisinin karakteristik özelliklerinden biri olarak öne çıkar. Ancak daha önce ifade edildiği üzere bu yüzyılda âlimler, 3./9. yüzyıl şiir eleştirisini büyük ölçüde şekillendirdiği için onların etkisinde kalan eleştirmenlerin nahiv-şiir eleştirisi arasındaki ilişkiyi ihmal etmedikleri görülür.[254] Bu yüzyıldan sonra ise şiir eleştirisi İbn Tabâtabâ ve Kudame b. Ca'fer gibi eleştirmenler tarafından tam anlamıyla şiire hasredilir. Bu açıklamalardan hareketle Cahiliye döneminden başlamak üzere İbn Sellâm'ın yaşadığı döneme kadar şiir eleştirisinin öne çıkan özellikleri aşağıdaki aktarıldığı üzere sıralanabilir:


2./8. yüzyılın ortalarına kadar şair–şiir eleştirisi
Cahiliye Dönemi
Başlangıç dönemi olduğu için fıtrata ve zevkiselime dayanmıştır.
Ağırlıklı olarak şairler tarafından icra edilmiştir. Ancak bozulmayan selika sayesinde toplum hangi şiirlerin ne derece kaliteli olduğunu idrak edebiliyordu.
Sadrü'l-İslâm Dönemi
Kur'an'ın etkisiyle dinî ve ahlâkî ağırlıktadır. Zevkiselim bu dönemde de ön plandadır.
Hz. Peygamber başta olmak üzere halife, sahâbe ve şairler tarafından icra edilmiştir.
Emevîler Dönemi
Genel olarak kendinden önceki iki dönemin sentezinden oluşmuştur. Dinî ve ahlâkî kaygıların yanında sanatsal kaygılar da dikkate alınmıştır. Zevkiselim bu dönemde de ön plandadır.
Şiir eleştirisi; halifeler, şiir râvileri, nahivci ve edebiyat âlimleri tarafından icra edilmiştir. Çok yönlü bu eleştiri faaliyeti özellikle Emevîler'in son döneminde yoğunlaşmıştır.

Tablo 1: 2./8. yüzyılın ortalarına kadar şiir eleştirisi

[253] Câhiz, *el-Beyân*, c.1, s.321.

[254] Nahvin gelişiminde öne çıkan âlimler için bk. Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nahv ve târîh eşheri'n-nühât*, 2. Basım, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1995, s.27 vd.; nahivcilerin aynı zamanda şiir eleştirisinin temel kaynağı olan bedevilerle (a'râbîlerle) ilişkileri için bk. Muhammed 'Îyd, *el-İstişhâd ve'l-ihticâc bi'l-luga rivâyetü'l-luga ve'l-ihticâcü bihâ fî dav'i 'ilmi'l-luga el-hadîs*, 3. Basım, Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1988, s.7 vd.

Tabloda dikkat çeken husus, üç döneme ayrılan şiir eleştirisinin her bir dönemde farklı bir özellik kazanmasıdır. Ancak dikkat edilirse üç dönemde de zevkiselim anahtar konumdadır. Cahiliye ve Sadrü'l-İslâm dönemlerinden farklı olarak Emevîler döneminde şiir eleştirisi gerek dinî gerekse sanatsal kaygılar taşıyan bir perspektifle sürdürülür. Bu durum, Abbâsîler'in ilk dönemlerindeki eleştiri hareketlerinin gelişmesini ve din ile şiiri birbirinden ayıran Asmaî gibi eleştirmenlerin ortaya çıkmasını beraberinde getirir. Aynı şekilde bu dönemde Ebû Amr, Hammâd ve Halef gibi şiir râvileri ve Halîl b. Ahmed gibi nahiv âlimleri tarafından yapılan çalışmalar, tedvin çalışmalarının hız kazandığı dönemde kaleme alınan eserlerin içeriklerini büyük oranda belirler. İlerleyen satırlarda aktarılan bilgilere bu açıdan yaklaşılması gerektiğini belirtmekte fayda vardır.

Sözlü Gelenekten Yazılı Geleneğe Geçiş Sürecinde Şiir Eleştirisi

İlk başlarda zevkiselime bağlı olarak gelişen ve ayrıntılı tahlillerden uzak olan şiir eleştirisi Emevîler'in sonlarına doğru (123/740 ve sonrası) nahiv ve dil âlimlerinin katkılarıyla ilmî zemini olan, şiir râvilerinin aktardıklarının sorgulandığı ve şairlerin çok yönlü eleştiriye tabi tutulduğu bir özellik kazanmaya başlar. Söz konusu âlimler, temayül ve şahsi çıkarlardan uzak bir şekilde şiirleri değerlendirirler. Ayrıca Arap gramerinin gerektirdiği fonksiyonlara bağlı kalarak nesnel bir şekilde eleştirirler.[255] Bu dönemde şiir, sadece Arapların kültürünü yansıtan bir araç olması bakımından değil, aynı zamanda Kur'an dilinin orijinalliğini koruma ve üstün belagatini anlama, nahvin temellerini oluşturma ve lahinden uzak durma gibi birbirinden farklı amaçlar için büyük önem arz eder.[256] Şiire verilen bu önem tedvin edilmesini, sonrasında ise sistematik bir şekilde eleştirilmesini beraberinde getirir.[257]

Cahiliye döneminden 2./8. yüzyılın ortalarına kadar geçen sürede şiir eleştirisi çeşitli yönlerden ilerleme kaydeder. Tedvin hareketlerinin hız kazandığı 2./8. yüzyılda söz konusu ilerleme antolojik türde telif edilen eserlerle birlikte yazılı bir kimlik kazanır. Yukarıda isimleri zikredilenler arasında Hammâd er-Râviye'nin *Muallakât'*ı, Mufaddal ed-Dabbî'nin *Mufaddaliyyât*'ı ve Asmaî'nin *Asmaiyyât*'ı bu kimliğin teşekkülüne dair ilk örneklerdir. Bunun yanında bu dönemde Kur'an'a yönelik yapılan çalışmalar, şiirle ilgili olmasa da metin eleştiri-

---

255 Atîk, *Târîhü'n-nakd*, s.267 ve 270.

256 Daha fazla bilgi için bk. Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi -IV- Abbasiler Dönemi (132-750/656-1258),* Erzurum: Fenomen Yayınları, 2021, s.77-114.

257 Abbas, şiirin tedvin ve telif hareketleriyle beraber sistematik şiir eleştirisinin ortaya çıktığını belirtir. Ayrıntılı bilgi için bk. Abbas, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî,* s.14.

sinin gelişmesine katkı sağlar.[258] Bu ise bozulmamış selika ve zevkiselime dayanan şiir eleştirisinin, bir sanat ve meslek hâline dönüşmesini beraberinde getirir.[259] Bütün bu ilmî çalışmalar, İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ının ortaya çıkmasında etkili olan hazırlayıcı etmenler olarak okunabilir. Zira İbn Sellâm'ın dünyaya geldiği dönemde edebî eleştiri Cahiliye'den itibaren elde edilen birikimden faydalanan geniş bir ilmî sahaya dönüşür.[260]

Abbasîler'in ilk döneminde şiir eleştirisinin öne çıkan en önemli özelliği şiirlerin tedvin edilerek kayıt altına alınmasıdır. Emevîler döneminde artan rivayet, Abbâsîler'in ilk döneminde yazıya geçirilerek muhafaza edilir. Elbette Emevîler döneminde şiir, nahiv vb. alanlarda eserler telif edilir. Ancak ders notları niteliğindeki söz konusu eserler günümüze ulaşmaz. Dolayısıyla burada bahse konu olan eserlerin Abbâsîler'in ilk yıllarında telif edildiğini söylemek mümkündür. Tam da burada Arap şiirinin tedvin süreciyle ilgili önemli bir noktaya temas etmekte fayda vardır. Yukarıda ifade edildiği üzere günümüze ulaşan ilk antolojiler, Emevîler'in sonlarında ve Abbâsîler'in ilk döneminde hazırlanır. Bu ise klasik Arap şiiriyle ilgili yazılı eserlerin 2./8. yüzyılın ortalarından günümüze ulaştığını gösterir. Ancak bu durumun, tedvinin tam olarak ne zaman başladığı ve nasıl geliştiği sorusunun cevabı olmadığı hatırlanmalıdır. Belirtilen tarihten önce klasik Arap şiirini ele alan antoloji, kabile ya da şair divanlarının varlığının söz konusu olduğu ihtimali kuvvetlidir. Fuat Sezgin'in (ö. 2018) de dikkat çektiği üzere Araplarda tedvin hareketinin ne zaman başladığı, 2./8. ve 3./9. yüzyıllarda nasıl bir ilerleme kaydettiği konusundaki müphemlik varlığını korumaya devam etmektedir.[261] Şiirin divanlar hâlinde tedvin edildiği bir gerçek olsa da bu oldukça sınırlı sayıdadır. Şiir, yine de Cahiliye döneminde olduğu gibi sözlü olarak toplum arasında yayılır.[262] Bu ayrıntı, yazının Araplar arasında çok erken dönemlerde bilindiğini savunan Esed ve Sezgin gibi araştırmacıların iddialarıyla çelişmez. İsfahânî'nin aktardığı üzere 1./7. yüzyılın ortaları gibi erken kabul edilebilecek bir dönemde Mekke'de bir kütüphane kurulur. Kütüphanede çeşitli zekâ oyunlarının yanında kitap okumak isteyenler için uygun bir ortam hazırlanır.[263] Ancak bu kitapların hangi konulardan oluştuğu ve kim tarafından yazıldığı bilinmemektedir. Bu ise, doğru sonuçlar elde edebilmek amacıyla günümüze

---

258 Bu konuda ayrıntılı açıklamalar için bk. Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.26-33.

259 Atîk, *Târîhü'n-nakd,* s.271.

260 Öznurhan, *İbn Tabâtabâ'nın Şiir Anlayışı*, s.27.

261 Fuat Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-Arabî*, Arapçaya çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, Riyad: Câmi'atü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991, c.1 s.3.

262 Esed, *Masâdirü'ş-şi'r*, s.190.

263 İsfahânî, *el-Egânî*, c.4, s.178.

ulaşan çalışmalar üzerinde durulmasına sebep olmaktadır. Bu bakımdan bu başlık altında aktarılan bilgiler, söz konusu müphemliğe değinmekten çok, günümüze ulaşan şiir antolojilerine şiir eleştirisi çerçevesinde değinmeye matuftur.[264]

Klasik Arap şiirine dair günümüze ulaşan ve râvilerin edebî zevkini yansıtması yönüyle yazılı şiir eleştirisi örneklerinden bir tanesi olan ilk antoloji *Muallakât*'tır (المُعَلَّقات). Ne zaman ve nasıl derlendiği, muallakât kelimesinin ne anlama geldiği, Kâbe'nin duvarına asılıp asılmadığı gibi birçok tartışmaya konu olan *Muallâkât*, ilk önce yedi, sonraları âlimlerin eklemeleriyle on farklı şaire ait kasidelerin bir araya getirilmesiyle oluşur. Erken dönem *Muallakât* şârihlerinden Ebû Ca'fer en-Nehhâs'a (ö. 338/950) göre, *Muallakât*'ın Kâbe'ye asıldığına dair rivayeti râvilerden kimse bilmemektedir. Ona göre en sahih görüş, söz konusu kasidelerin insanların şiir ezberlemedeki isteksizliklerini fark eden Hammâd tarafından bir araya getirildiğidir.[265]

Muallakât'ın ilk olarak kim tarafından derlendiği meselesi tartışmalı olsa da kaynaklar, bu kasidelerin 2./8. yüzyılın ortalarında öne çıktığına işaret eden bilgilere yer verir. Örneğin *Muallakât*'ı es-sumût (sıralı inciler) olarak isimlendiren Ebû Zeyd el-Kureşî (ö. 4./10. yüzyıl [?]), *Muallakât* şairlerinin isimlerine yer verdikten sonra Mufaddal'ın "İsimleri geçen şairler, Arapların es-sumût olarak isimlendirdikleri yedi uzun kasidenin sahibidirler." açıklamasını aktarır.[266]

Uzun kasideler *(Muallakât)* bahsinde Hammâd'ın ismine yer verilmemesi ilk antolojinin Hammâd'dan önce derlendiğini savunan araştırmacıların görüşlerini destekler niteliktedir.[267] Nedîm'in Hammâd'a ait herhangi bir kitap görmediğini, insanların ondan rivayette bulunduğunu ve kitapların kendisinden sonra telif edildiğini ifade etmesi bu bağlamda önemlidir.[268] Ayrıca İbn Tayfûr (ö. 280/893), oğlu için kasideler derlemesini isteyen Hz. Muâviye'ye râvilerin 12 kasideden oluşan seçki hazırladıklarına dair bilgi vermesi dikkat çeken bir ayrıntı olarak öne çıkar. Kanaatimizce bu seçki, âlimlerin değerlendirmeleri sonucu yediye indirilir. Nasıl ki ilk olarak 7 ile başlayan *Muallakât*, âlimlerce 9, son-

---

264 Araplarda şiirin ne zaman tedvin edildiğine dair bilgiler için bk. Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-Arabî*, c.1/2, s.3 ve c.2/1, s.3 vd.; Esed, *Masâdirü'ş-şi'r,* s.107-286; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, c.1, s.315-330; Mustafa Sâdık er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, haz. Abdullah el-Minşâvî – Mehdî el-Buhkayrî/Bahkîrî, Kahire: Mektebetü'l-Îmân, 1997, c.1, s.312 vd. ve c.2, s.305-313.

265 Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Şerhü'l-kasâidi'-tis'i'l-meşhûrât,* thk. Ahmed Hattâb, Bağdat: Dâru'l-Hürriyye li't-Tibâ'a, 1393/1973, c.2, s.681-682.

266 Kureşî, *Cemhere,* s.98.

267 Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ'*, c.5, s.2710.

268 Nedîm, *el-Fihrist,* c.1, s.287.

radan 10'a çıkarıldıysa Hz. Muâviye döneminde hazırlanan seçki de büyük olasılıkla ilk başta 12 iken, sonradan 7'ye indirilir.[269]

Muallakât'ın kim tarafından nasıl derlendiği meselesi müstakil bir çalışma gerektirdiğinden, ayrıntılarını başka çalışmalara bırakmak üzere burada ilk şiir antolojisinin şiir eleştirisine katkısı üzerinde durmakta yarar vardır.[270] Öncelikle farklı zaman ve mekânlarda yaşayan şairlere ait seçili kasidelerin bir araya getirilmesiyle oluşan antolojilerin, yalnızca derleyenin şair ve şiire bakış açısını yansıtmadığı hatırlanmalıdır. Bu hususta Mufaddal'ın ifadesinin konuyu özetlemesi açısından ne kadar önemli olduğu anlaşılır. Mufaddal, ilim ehlinin üzerinde görüş birliği sağladığı şiir seçkilerinin değiştirilemeyeceğine ve kalitesi ya da önemi konusunda rastlantısal bir şekilde eleştirilemeyeceğine telmihte bulunur. Mufaddal'ın işaret ettiği ilim ehlinden maksat (أَهْلُ العِلمِ) edebiyat âlimi ve şiir râvileridir. Diğer bir ifadeyle Ebû Amr, Halef ve Ebû Ubeyde gibi âlimlerdir. Mezkûr isimlerden birinin hazırladığı antoloji, özel olarak kişiye ait olsa da dönemin âlimlerinin şiire bakış açısını özetlemesi dolayısıyla kolektif bir özellik arz eder.

Kim tarafından derlendiği tartışmalı olmakla beraber Arapların, daha genel ifade edilecek olursa edebiyatla hemhâl olan âlimlerin zevkiselimlerini ortaya koyan *Muallakât* antolojisinden sonra aidiyeti kesin olan ikinci antoloji *Mufaddaliyyât*'tır. 2./8. yüzyıl âlimlerinden Kûfeli şiir ve ahbâr râvisi Mufaddal tarafından derlenen bu antoloji, Cahiliye ve İslami dönem şairlerine ait 126, bazı rivayetlere göre 130 kasideden oluşur.[271] Kasidelerden bir kısmı Mufaddal tarafından, sonraları halife olacak Mehdî'ye okunduğu ve ezberlendiği bilinmekle beraber bu kasidelerin nasıl derlendiği hakkında farklı rivayetler vardır. Muhtemelen bu hususta en güvenilir bilgi İsfahânî'nin rivayetinde geçer. İsfahânî, senediyle aktardığı rivayette Mufaddal'ın şu açıklamalarına yer verir:[272]

> İbrâhim b. Abdullâh b. el-Hasen evimde saklanırdı. Ben de işlerim için onu bırakıp evden çıkardım. Bunun üzerine bana, "Evden çıktığında içim daralıyor. Kitaplarından bir şey çıkar da onlara bakayım." dedi. Ona şiirlerle ilgili kitaplar verdim. Bu şiirlerden, *İhtiyârü'ş-şu'arâ'* (şairlerden seçkiler) isimli eserin başında aktardığım 70 kaside seçti. Daha sonra kitabın kalan kısmını kendim tamamladım.

---

269 Ayrıntılı bilgi için bk. et-Tâhir Ahmed Mekkî, *Dirâse fî masâdiri'l-edeb,* Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1419/1999, s.100

270 Ayrıntılı bilgi için bk. Behbîtî, *el-Muallakât*, s.5 vd.

271 Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, s.10.

272 Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn,* thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, 2. Basım, Beyrut: Dâru eş-Şerîf er-Radî, 1374/1954, s.320.

Mufaddal'ın açıklamaları *Mufaddaliyyât* antolojisinin nasıl ortaya çıktığına dair bilgi vermesinin yanında şiirin yazıyla kayıt altına alınması ve dönemin siyasi isimlerinin şiire olan ilgisi gibi önemli meselelere dair ayrıntı verir. Aslında İbrâhim b. Abdullâh (ö. 145/763) tarafından seçilen 70 kasidenin gerçekten *Mufaddaliyyât*'taki kasideler olup olmadığı tam olarak bilinmemektedir. Zira Mufaddal, bu kasideleri *İhtiyârü'ş-şu'arâ'* adını verdiği bir seçkiye eklediğini ifade eder. Bu seçkinin sonradan *Mufaddaliyyât* ismini almış olması ihtimal dâhilindedir. Ahmed Mekkî'nin (ö. 2017) de ifade ettiği üzere Mufaddal, hiç değiştirilemeyecek ya da üzerine ekleme yapılamayacak bir antoloji yerine didaktik gayenin öne çıktığı antolojiler oluşturmayı amaçlamıştır.[273] Bu nedenle gerek İbrâhim b. Abdullâh'ın seçtiği 70 kaside gerekse onun sonradan eklediği kasideler, zamanla gözden geçirilerek sonradan halife olacak Mehdî'nin eğitilmesi sırasında yeniden düzenlenir. Şiir râvilerinin de etkisiyle seçili kasideler yayılarak Mufaddal'a isnat edilir.

Mufaddal'ın ifadesinden anlaşılacağı üzere şiir, 2./8. yüzyılın ortasında kayıt altına alınmış durumdaydı. İbrâhim b. Abdullâh'ın şiirle ilgili kitaplar istemesi Mufaddal'ın bir kütüphanesi olduğunu gösterir. Bu ise çeşitli tedvin çalışmaları olsa da uzun süre sözlü olarak rivayet edilen şiirin kapsamlı bir şekilde kayıt altına alındığını ortaya koyar. Ancak Mufaddal'ın kütüphanesindeki kitapların hiçbirisinin günümüze ulaşmamış olması şiirin ilk olarak nasıl tedvin edildiğine dair birçok problemin müphem kalmasına neden olur.[274] Buna rağmen *Muallakât* ya da *Mufaddaliyyât* gibi ilk antolojilerden hareketle günümüze ulaşmayan eserlerin temel özellikleri saptanabilir.

Gerek *Muallakât* gerekse *Mufaddaliyyât* incelendiğinde 2./8. yüzyılda oluşturulan antolojilerde şiir eleştirisinin kendi kendini konu edindiği, yani uygulamada öne çıktığı anlaşılır. Edebî eleştirinin önünü açan bu antolojilerin amacı zamanın şiirsel ruhunu ve edebî değerini ortaya koymaktır. Müellifler, sanatsal değer ve güzellik arayışında en üst düzeydeki şiirleri belirlemeyi amaçlar. Seçilen metinler, zaman içinde ve çağlar boyunca canlılıklarını sürdürür. Metinlerin seçiminde müelliflerin zevkiselimleri baskın gelir. Bu durum, dolaylı olarak müelliflerin şiir eleştirisine katkı sağladıklarını gösterir. Zira zevkiselim eleşti-

---

273 Mekkî, *Dirâse fî masâdiri'l-edeb*, s.106-107.

274 Tam da burada Esed ya da Sezgin gibi araştırmacıların, Araplardaki tedvin çalışmalarını Cahiliye dönemine kadar götürmelerine rağmen bizim Emevîler döneminin sonlarındaki tedvin faaliyetleri üzerinde durmamızın sebebi daha iyi anlaşılmaktadır. Zira söz konusu dönemlerde telif edilen edebî eserler günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan ilk antolojiler, daha önce ifade edildiği üzere *Muallakât* ve *Mufaddaliyyât*'tır.

rinin aracı ve temel dinamiğidir.[275] Aslında antolojileri oluşturan edebiyat âlimleri kasideleri niçin ve nasıl tercih ettiklerine dair herhangi bir detay vermezler. Bu ise, eleştirinin doğrudan antolojilerde yer almasını sağlar. Yani şair ve şiirlerin değerlendirildiği nazari bir eleştiriden ziyade usta olduğu düşünülen şairlere ait kaliteli şiirler seçilerek uygulamalı bir eleştiri anlayışı ortaya konulur. Hâliyle bu durum, söz konusu antolojilerin oluşturulduğu dönemde şiir eleştirisinin içkin bir özellik arz etmesine yol açar. Ancak Asmaî, İbn Sellâm, Câhiz ve İbn Kuteybe gibi eleştirmenlerde şiir eleştirisi hem içkin hem de aşkın bir gelişim gösterir. Antolojilerde sebep-sonuç ilişkisinin olmaması ve kaliteli oldukları belirtilen kasidelerin neye göre sıralandıklarının belirtilmemesi şiir eleştirisinin içkin özelliğine örnek verilebilir.

> Antolojileri oluşturan ve okuma listelerini yapan kişiler, kültürel gücü elinde tutan kişilerdir; dolayısıyla, bu kişilerin değerlendirme faaliyetleri hem dahil ettikleri hem hariçte tuttukları yazar ve yapıtlar itibarıyla, "değere ilişkin bir tavsiye durumu" göstermekle kalmaz, "değeri belirleme özelliği" de taşır.[276]

Açıklamadan da anlaşılacağı üzere antolojiler, edebî ürünlere değer biçen bir şiir eleştirisi faaliyeti olarak yorumlanabilir. Bu ise şiirlerin tedvin edildiği süreçte kayıt altına alınamayan sözlü değerlendirmelerin yanında sadece birçok şiir arasından tercih edilen şiirlerin bir araya getirildiği antolojilerin de şiir eleştirisine katkı sunduğunu gösterir. Özellikle antolojileri oluşturanların aynı zamanda şiir râvisi ve eleştirmeni oldukları dikkate alındığında çalışmalarının şiir eleştirisine katkılarının görmezden gelinmesi mümkün değildir. İbn Reşîk'in aktardığı rivayet söz konusu antolojilerin müelliflerinin şiirdeki birikimini ortaya koyar. Rivayete göre Mufaddal'a "Şiirde insanların en bilgini olduğun hâlde neden şiir söylemiyorsun?" sorulması üzerine "Şiire dair bilgim, beni şiir söylemekten alıkoyuyor." cevabını verir.[277]

Mufaddal'ın bu itirafı şiir konusundaki derin birikimini yansıtır. Şiirin nasıl söylendiği, kasidelerin temalara göre nasıl şekillendiği, lafız-anlam uyumunun muhataba göre nasıl olduğu, kasidenin kaç bölüme ayrıldığı, üstün şairin taşıması gereken özellikler vb. birçok hususu bilmesi dolayısıyla şiir söylemekten uzak durur. Bunun yerine o, konuyla ilgili bilgisini eleştiri sahasında değerlen-

---

[275] Ahmed eş-Şâyib, *Usûli'n-nakdi'l-edebî,* 10. Basım, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1994, s.121-122.

[276] Oğuz Cebeci, *Edebi Zevk Yargısı Yüksek ve Popüler Edebiyat & "Kitsch",* İstanbul: İthaki Yayınları, 2020, s.125.

[277] İbn Reşîk, *el-Umde,* c.1, s.188.

dirir.[278] Tam da burada *Mufaddaliyyât*'ın şiir eleştirisindeki değeri ortaya çıkar. Söz konusu eserde şiir ve şairlere ait görüşler belirtmemiş olsa da seçkisinden hareketle Mufaddal'ın görüşlerini tespit etmek mümkündür.

Günümüze ulaşan ilk şiir eleştirisi eserleri 3./9. yüzyılda telif edilir. Ancak bu eserlere hazırlayıcı etmenlerin olduğu unutulmamalıdır. Antolojiler edebî zevkin öne çıktığı bu hazırlayıcı etmenlerden sadece biridir. Şöyle ki antoloji müellifleri şiir seçiminde; a) kaliteye, b) şiir konularına, c) şiirin Araplar arasındaki şöhretine özellikle dikkat ederler.[279] İbn Sellâm'ın *Tabakât'*ında da öne çıkan bu hususlar, antolojilerinin yazılı şiir eleştirisinin ilk örnekleri olarak değerlendirilmesi gerektiğini gösterir.[280] Bazı çağdaş araştırmacılara göre ilk şiir antolojileri her ne kadar farklı isimlerle bilinseler de tabakât türünün ilk örnekleridir.[281]

Muallakât ve *Mufaddaliyyât*'ın şiir eleştirisi açısından taşıdığı değer üzerinde durulmalıdır. Bu antolojiler, günümüze ulaşmayan onlarca belki de yüzlerce eserin iç bütünlüğü, tasnifi ve yöntemi hakkında ipucu vermesi bakımından ayrıca önemlidir. Aynı zamanda şiir eleştirisinin sözlü gelenekten yazılı geleneğe geçiş sürecini yansıtması ve rivayetin sistematik bir sürece girdiği dönemde ilk şiir râvilerinin şiire yaklaşımlarını somut bir şekilde göstermesi gibi yönlerden önem arz eder. Hatırlanacağı üzere Hammâd ve Mufaddal, râvilerin hocası kabul edilen Ebû Amr gibi âlimler döneminde yaşarlar. Ebû Amr ise Cahiliye dönemini görmüş bedevilerden (a'râbîlerden) rivayette bulunmasıyla öne çıkan bir isimdir. Câhiz'in aşağıdaki açıklaması Ebû Amr'ın şiir eleştirisi literatüründeki önemini gösterir:[282]

> Ebû Amr'ın fasih Araplar hakkında kaleme aldığı kitaplar,[283] neredeyse evinin tavanına ulaşmıştı. Ancak sonraları kendini ibadete verip bütün kitaplarını yaktı. Bir süre sonra yaktığı kitaplardaki bilgilerini gözden geçirdiğinde ezberlediği bilgiler dışında kendisinde bir şey kalmamıştı. Ri-

---

278 İbn Sellâm da Mufaddal'ın bilgi sahibi olduğunu ifade etmiştir. bk. İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.23.

279 Örnek için bk. Ali Kurbâ', "Menheciyyetü'l-kudâmâ fi't-tasnîf li-kütübi'l-muhtârât eşşi'riyye", *Mecelletü 'Ulûmi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ,* Cezayir, Cilt.4/4 (2012), s.200-216.

280 İbn Sellâm, şairleri sınıflandırırken kaliteye (fahl), şöhrete, bölgeye ve temaya dikkat etmiştir.

281 Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.49.

282 Câhiz, *el-Beyân*, c.1, s.321.

283 Arapça metindeki الَّتِي كَتَبَ عَنِ العَرَبِ الفُصَحَاءِ ifadesi, "fasih Araplardan aktardığı rivayetlerle kaleme aldığı…" şeklinde de anlaşılabilir. Bu durumda عَنْ harf-i cerrinin açılımı عَنْ طَرِيقِ (yoluyla) şeklinde olur.

vayetlerinin çoğu Cahiliye dönemini görmüş a'râbîlerdendi (bedevilerdendi).

Câhiz'in ifadelerinde öne çıkan en önemli husus, Ebû Amr'ın Arap dili ve edebiyatı hakkında birçok eser kaleme almış olmasıdır. Bu kitapların düzenli bir şekilde iki kapak arasında hazırlanıp hazırlanmadığı, formalar ya da taslak hâlinde bırakılan notlardan ibaret olup olmadığı bilinmemektedir. Bazı Batılı araştırmacılara göre nihai şeklini almış ve edebî neşir amacıyla hazırlanmış gerçek anlamda kitaplar değil, imla ettirilerek yazılmış eserlerdi. Diğer bir anlatımla Ebû Amr'ın çalışmaları, şahsi kullanım için hazırlanmış defterlerdi.[284] Ancak Ebû Amr'ın, fasih Araplardan derlediği şiir ve rivayetlerin (ahbâr) büyük bir hacim tuttuğu ortadadır. Doğrudan Cahiliye dönemini gören şiir bilginleriyle iletişim kurması Arap şiiri hakkında ciddi bilgiler toplamasında etkili olur. Muhtemelen bu bilgiler, Cahiliye dönemi Araplarının şiir noktasındaki birikimlerini ön görmesini sağlar. Zira İbn Sellâm'ın aktardığına göre Ebû Amr, "Arapların söylediklerinden size ulaşan en azıdır. Söyledikleri tam olarak size ulaşsaydı çok ilim ve şiire sahip olacaktınız." diyerek Cahiliye dönemi Araplarının tahmin edilemeyecek kadar şiirleri olduğuna dikkat çekmiştir.[285]

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere 2./8. yüzyıl, şiir eleştirisinin yazılı sürecinin başlangıcıdır. Şiirlerin daha bütüncül bir şekilde tetkik edilmesi bu sürecin en önemli kazanımlarındandır. Abbas'ın aktardığı üzere edebî materyallerin sözlü olması eleştirinin gelişmesine olumsuz etki eder. Tedvin hareketiyle birlikte eleştiri çok yönlü bir gelişim kaydeder. Abbas'ın tespiti, eleştiri hareketlerinin tedvin faaliyetlerinin ağırlık kazandığı döneme paralel olarak geliştiğini ortaya koyar.[286]

Şiir Eleştirisi Okulları

2./8. yüzyılın ortaları ile 3./9. yüzyılın başlangıcı; önemli şiir râvilerinin yetiştiği, *Muallakât*, *Mufaddaliyyât* ve *Asmaiyyât* gibi antolojilerin telif edildiği bir dönemdir. Bununla beraber mezkûr şiir antolojilerine müracaat edildiğinde derlenen şiirlerle ilgili yorum yapılmadığı, sadece şiirlerin birçok kaside arasından seçildiği (ihtiyârât) fark edilir. Her ne kadar dönemin şiir râvileri, şiir eleştirisine dâhil edilebilecek değerlendirmelerde bulunsalar da bize göre bu değerlendirmeler, Cahiliye döneminde ortaya çıkan ve Hulefâ-yı Râşidîn döneminde

---

[284] Gregor Schoeler, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivâyet,* çev. Güllü Yıldız, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022, s.47.

[285] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.25.

[286] Abbas, *Târîhü'n-nakd*, s.14.

devam eden edebî zevkin bir uzantısı olup sistematik ölçütlerden yoksundur.[287] Ancak şiirin hızlı bir şekilde tedvin edilmeye başlandığı 2./8. yüzyılın ortalarına gelindiğinde şairler sistematik eleştiriye tabi tutulur.[288]

2./8. yüzyılın sonlarına doğru gelindiğinde rivayetin çoğalması ve farklı etnik yapıya mensup âlimlerin şiirle ilgilenmesi var olan malzemenin tetkik edilmesini gerektirir. Dolayısıyla konjonktürün de etkisiyle Cahiliye şiirleri şairleriyle beraber irdelenir. Bunun yanında farklı şairlerin şiirleri de karşılaştırılarak en yetenekli şairin kim olduğu ya da en kaliteli kasidenin hangisi olduğu tespit edilmeye çalışılır. Buna benzer girişimlerin prototiplerine Hulefâ-yı Râşidîn döneminde de rastlandığını söylemek mümkündür.[289]

Hammâd, Mufaddal ve Asmaî gibi ilk şiir antolojilerine sahip âlimlerin Basra ve Kûfe şehirlerinde yaşadıkları bilinmektedir. Mirbed panayırı dolayısıyla özellikle Basra'nın Arap dili ve edebiyatı alanında ciddi gelişme kaydettiği ve şairlerin bu panayıra gelerek şiirlerini inşat ettikleri kaynaklarda geçer.[290] Söz konusu dönemde Mirbed panayırının yanında, ilmî ve kültürel faaliyetlerde büyük rol oynayan mescitler de öne çıkar. Çeşitli disiplinlerde derslerin yapıldığı halkalara katılım için herhangi bir koşul veya kısıtlama olmaması her isteyenin bilgi edinmesine imkân tanır.[291]

2./8. yüzyılın başlarından itibaren Basra ve Kûfe'de Arap diline dair çalışmaların hız kazanması ve Arapça olarak yürütülmesi edebî ürünlerin tedvin ve telif edilmesini gerektirir. Şöyle ki "Nahiv kuralları ve bu kuralların sahih kullanımına dair örnekleri oluşturan argümanlar hangileridir?" sorusu, bu çalışmaları yürüten lügat âlimlerini şiiri derlemeye, Arapçanın aslını muhafaza eden şehir hayatından uzak bedevi kabileleri ziyaret etmeye ve Arapçanın özünü teşkil eden örnekleri i'rab (nahiv-sarf) çalışmalarında birer argüman olarak kullanmaya sevk eder. Dil çalışmaları-şiir tedvini olarak öne çıkan bu hareketlilik, ilk dil âlimlerinin aynı zamanda ilk şiir râvileri olduklarını ve şiir alanında da çalışmalar yürüttüklerini gösterir.[292]

---

[287] İbn Reşîk, en üstün ve en meşhur şairlerin kimler olduğu konusunda halife, âlim, şair ve münekkit gibi farklı gruplardan olanların görüşlerini aktardığı bir başlık açmıştır. Bu başlık altında ilgili kişilerin, şair ve şiirler hakkındaki görüşlerini nakletmiştir. Bu görüşler incelendiğinde ekseriyetinin anlık değerlendirmelerden oluştuğu ve bir beyit üzerinden yapıldığı anlaşılır. Bu ise söz konusu dönemlerde sistematik şiir eleştirisinin henüz gelişmediğini gösterir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Reşîk, *el-Umde*, c.1, s.143-157.

[288] Abbas, *Târîhü'n-nakd*, s.14.

[289] İbn Reşîk, *el-Umde*, c.1, s.145.

[290] Câhiz, *el-Hayevân*, c.6, s.239.

[291] Şevkî Dayf, *Târîhü'l-edeb (el-'asrü'l-Abbâsî el-evvel)*, s.98-109.

[292] Gerek Zübeydî'nin gerekse Ebü't-Tayyib'in eseri incelendiğinde nahiv âlimi adı altında isimleri verilen birçok âlimin aynı zamanda Arap edebiyatına önemli katkılar sağlayan isimler ol-

Kur'an, hadis, şiir, darbımesel ve diğer edebî ürünler çerçevesinde Arap dilinin en sahih şekilde tesis edilmesi gayesi 2./8. ve 3./9. yüzyıl âlimlerini nahvin temel argümanlarından biri olan şiirle bütünleşmelerine olanak sağlar. Bilindiği üzere nahiv, Arap dilinin (kelâmü'l-Arab) tümevarım (istikrâ) yöntemiyle incelenmesinden elde edilen kaidelerin bilinmesidir.[293] Bu ise Arap dilinin mahiyeti üzerine eğilmeyi gerektirir. Bunun farkında olan ilk dönem dil âlimleri söz konusu dönemde ortaya çıkan "Hangi Arapların kelamı alınmalıdır? Her kabile ve dönemin Arapçasından kelam rivayet edilebilir mi?" problemlerine cevap bulmaya çalışırlar. Teorik olarak olmasa da kadim-muhdes ayrımına gitmeleri, şairleri bölgelere göre sınıflandırmaları, hüccet olan ile hüccet olmayan kimseleri ayırt etmeleri mezkûr problemleri uygulamada çözmeye çalıştıklarını ortaya koyar. Onların uygulamaları, sonraki dönem âlimlerini teorik anlamda nahiv ve şiirle ilgili problemleri ele almalarında etkili olur. Örneğin müteahhir dönem âlimlerinden Süyûtî (ö. 911/1505), semâ' konusu altında söz konusu problemleri şu şekilde çözümler:[294]

> Semâ' ile fesahatine güvenilen kişiden sâdır olduğu sabit olan kelamı kastediyorum. Bu ise Allah'ın ve Hz. Peygamber'in kelamını, Hz. Peygamber'den önce, zamanında ve sonrasında müvelledlerin çoğalmasıyla Arapçanın bozulmasına kadar yaşayan Arapların kelamını; nazım ve nesir olsun, Müslüman ya da Müslüman olmayan olsun herkesten gelen kelamı kapsar.

Süyûtî'nin ifadesinden anlaşılacağı üzere Arap kelamının elde edildiği kaynaklar, fasih olması durumunda herhangi bir ayrım gözetilmeksizin Hz. Peygamber'den önce, zamanında ve vefatından sonra yaşayan Arapların kelamıdır. Buna göre Cahiliye döneminde nesrin şiire oranla çok az olduğu dikkate alındığında bu dönemde yaşayan Arapların daha çok inşat ettikleri şiirlerin kaynak kabul edildiği söylenebilir. Câhiz'ın, Arapların kaliteli mensur sözlerinin kaliteli vezinli sözlerden daha çok olduğunu ancak mensurdan onda biri dahi muhafaza edilmediği, buna karşın vezinli sözlerden onda birinin kaybolmadığı yönündeki rivayeti de bu tespiti destekler.[295] Bu rivayete göre Araplar, vezinli addedilen

---

duğu anlaşılır. Bu durum, nahiv-şiir ikilisinin ayrılmaz bir bütün oluşturduğuna ve birinin öğrenilmesinin, diğerinin de öğrenilmesini gerektirdiğine işaret etmesi bakımından önemlidir. Konuyla ilgili bazı örnekler için bk. Zübeydî, *Tabakâtü'n-Nahvîyyin*, s.35, 40, 94, 101, 153; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, s.27, 37, 57, 59, 79, 84, 86, 95, 98.

293 Ebû Alî el-Fârisî*, Kitâbü't-Tekmile,* thk. Kâzım Bahr el-Mercân, 2. Basım, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999, s.181.

294 Süyûtî, *el-İktirâh fî usûli'n-nahv*, thk. Abdülkerim Atıyye, 2. Basım, Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006, s.39; Mahmûd Feccâl, *el-İsbâh fî şerhi'l-İktirâh*, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1989, s.67.

295 Câhız, *el-Beyân,* c.1, s.287; Zekî Mübârek, *en-Nesrü'l-fennî fi'l-karni'r-râbi' el-hicrî,* (thk. Mahmûd Gazâl), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010, s.85.

edebî ürünleri nesre oranla daha fazla rivayet ederler. Dolayısıyla Araplar arasında şiirin kazandığı bu ehemmiyet, dil çalışmalarında bulunan âlimleri istişhâd için şiiri derlemeye ve tedvin etmeye sevk eder.[296]

Şiirin derlenmesi ve tedvin edilmesi süreciyle beraber, "Hangi kabilenin şiirleri daha fasihtir? Hangi şair daha kalitelidir? Hangi dönem esas alınmalıdır?" sorularını içeren bir dizi problem ortaya çıkar. Süyûtî, genel olarak Hz. Peygamber'in zamanını dikkate alarak dönemleri, fesahati dikkate alarak da kişileri belirlemiş olsa da 2./8. ve 3./9. yüzyıl şiir râvilerinin Süyûtî'nin bu genel sınıflandırmasından daha dar ve sıkı bir sınıflandırmaya gittikleri söylenebilir. Bu sınıflandırma sonucu, Cahiliye şiirini esas alan ekolün yanı sıra hem Cahiliye şiirini hem de İslami dönem şiirini kaynak kabul eden râvi ekolleri ortaya çıkar. Bu ekollerin ortak gayesi, nahiv ilmi başta olmak üzere Kur'an ilimlerinde delil amaçlı kullanılacak şiir örneklerini kuşku olmayan bir döneme dayandırmaktır. İstişhâd merkezli bu fikir ayrılığı, şiir râvileri arasında kadim-muhdes tartışmalarını tetikler. Bunun sonucunda şiir hizmet ettiği gayeye matuf olarak rivayet edilir.[297]

Râvilerin şiire bakışı sonucu şiir rivayetinde farklı görüşlerin ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim Abbas, râviler arasında şiir rivayetinden kaynaklanan görüş ayrılığının, şiirin neye hizmet ettiği noktasındaki görüş ayrılıklarından neşet ettiğini aktararak bu konudaki farklılıkları şu şekilde sıralar:

- Nahiv bilgini râviler sadece i'rab içerikli şiirleri göz önünde bulundururlar. Böylece şiiri nahiv kurallarına göre değerlendirerek morfolojik ve sentaktik özelliklere dikkat ederler.
- Şiir derleyicileri sadece ender (garîb) lafzın bulunduğu veya incelenmesi gereken şiirlere ilgi duyarlar. Bunun sonucunda şiirlerinde nadir ve ilk başta anlaşılmayan kelimelere yer veren şairleri üstün kabul ederler.
- Ahbâr âlimleri sadece şâhid ve meselin bulunduğu şiiri kabul ederler. Böylece önemli bir olaya ya da kabilenin tarihine dair bilgi veren şiirleri üstün görürler.
- Râviler, seçili lafız ve anlamların bulunduğu şiirlere eğilim gösterirler.[298]

Abbas'ın tespiti şiir rivayetinin rastlantısal olmadığını ve belirli bir amaca hizmet ettiğini ifade eder. Bununla birlikte şiirin rivayet edilme gerekçelerinin

---

296 İbn Reşîk, *el-Umde*, c.1, s., 27, 89.

297 İbn Reşîk, el-Umde, c.1, s.137-143; Osman Mevâfî, *el-Husûme beyne'l-kudemâ ve el-muhdesîn fi'n-nakdi'l-Arabî el-kadîm,* İskenderiye: 2000, s.12 vd.

298 Abbas, *Târîhü'n-nakd*, s.57; ayrıca bk. Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.24-25.

bu dört maddeyle sınırlı olmadığını belirtmekte fayda vardır. Şiir rivayetinin önemli gayelerinden olan istişhâd, i'rab içerikli şiirlerin rivayetini öncelemesini sağlasa da İbn Sellâm'ın ifade ettiği üzere kabilelerin, tarihlerini kaydeden şiirlerini az bulmaları üzerine vaz' ve intihal kapsamına giren birtakım faaliyetlere girişmeleri de şiir rivayetiyle doğrudan ilintilidir.[299] İbn Sellâm'ın, şiir rivayetini gözden geçiren kabilelere bu bağlamda atıf yapması, bazı şiirlerin Cahiliye dönemine isnat edildiği tartışmalarına kapı aralar. İbn Sellâm'ın da değindiği üzere şiirin tedvin edilmeye başlandığı dönemde ortaya çıkan kadim-muhdes ve vaz'-intihâl merkezli şiir problemleri şiir râvilerinin şairden ziyade dönem merkezli değerlendirmeler yapmalarına sebep olur. Bunun sonucunda kadimi destekleyen râvilerin yanı sıra kadim-muhdes ayrımı yapmayan, şairleri eşit gören şiir râvileri ortaya çıkar.

Ebû Amr, Hammâd ve Halef gibi ilk dönem şiir râvileri *kadim* kelimesiyle sadece Cahiliye ve Muhadram dönemleri kastederler.[300] 2./8. yüzyılda kadim-muhdes tartışmalarını başlatan bu kişilerin başında Ebû Amr gelir. Dönemlere bakış açısı, Asmaî üzerinde de etkili olur. Bu şekilde görüşleriyle gelenek savunucuları grubunun başını çeker. Asmaî'nin, hocası Ebû Amr hakkındaki "Ebû Amr'dan on yıl ders aldım. Onun İslami dönemden bir beyit dahi delil getirdiğini görmedim." açıklaması ve Ebû Amr'ın İslami dönem şairleri hakkındaki "Bu muhdes -yani İslami dönem şairi- o kadar çok güzel şiir söyledi ki az kalsın talebelerimize onun şiirlerini rivayet etmelerini söyleyecektim." ifadesi hangi dönemleri benimsediğini gözler önüne serer.[301] Özellikle Cerîr ve Ferazdak gibi şairleri muhdes addetmesi, onların şiirini beğenmekle beraber rivayet etmemesi, Ebû Amr'ın *kadim* kavramından sadece Cahiliye ve Muhadram dönemleri, bilhassa Cahiliye dönemini kastettiği açık bir şekilde anlaşılır. Ebû Amr'ın ifadesinde geçen talebe kelimesi ise Ebû Amr'ın sadece kendisinin bu görüşü benimsemediğini, Asmaî gibi öğrencilere de benimsettiğini ortaya koyar.[302]

Birinci dönem şiir râvilerinin aksine ikinci dönem şiir râvilerinin dönemlere bakışlarında farklılıklar belirir. İkinci dönemden kasıt; Ebû Amr, Halef ve Hammâd gibi ilk râvilerin öğrencileri olan Ebû Ubeyde ve Asmaî gibi râvilerdir. Bunlar, ikinci dönem şiir râvileri neslini oluşturan râvilerdir. *Kadim* kavra-

---

299 İbn Sellâm, Tabakât, c.1, s.46; intihal hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Akif Özdoğan, *Arap Edebiyatı Araştırmaları -Makaleler-,* Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020, s.103-144; Yusuf Seller, *Şiirde İntihal Meselesi ve Arap Şiirine Yansımaları*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2021, s.46 vd.

300 Mevâfî, *el-Husûme*, s.13.

301 Câhiz, *el-Beyân,* c.1, s.321.

302 Metnin orijinalinde "فتْيان" olarak geçmektedir.

mına, ilk râvilerin önem verdikleri gibi önem vermeye devam etmekle birlikte Ahtal, Cerir ve Ferezdak gibi şairlerin yaşadığı İslami dönemi de bu kavrama dâhil etmeyi ihmal etmezler.[303] Ebû Ubeyde'nin, "Şiir İmruülkays ile başladı, İbn Herme ile bitti." ifadesinin yanı sıra Asmaî'nin de kadim şiir çerçevesinde İbn Herme'ye işaret etmesi bu dönem âlimlerinin kadim şiir anlayışında daha esnek davrandıklarını gösterir.[304] Ancak bu dönemin de sonradan gelen edebiyatçılar tarafından ihtilaf konusu olduğu görülür. Örneğin Asmaî'nin kadim kategorisinde değerlendirdiği İbn Herme'yi, Câhiz Beşşâr b. Bürd ile beraber müvelledûn tabakasına dâhil eder.[305] Dolayısıyla dönemlendirme konusundaki sınırlar şiir ve edebiyat âlimleri arasında bir türlü belirlenemez.[306]

Basra ve Kûfe'deki ilmî çalışmalar 2./8. yüzyılda hareketlenir.[307] İslam'ın ilk yüzyılında fethedilen bölgeler dâhil İslam dünyasının her tarafından Müslümanlar ilk başta dinî merkez kabul edilen Mekke ve Medine'ye akın ederler. İlerleyen yıllarda söz konusu iki şehirdeki ilmî hareketliliği örnek alan Basra ve Kûfe gibi şehirler birer eğitim merkezine dönüşür. Dil ve edebiyat başta olmak üzere birçok ilimde Mekke ve Medine'yi geride bırakan Basra ve Kûfe'deki ilmî hareketliliğin artmasını sağlayan etkenler arasında Müslümanların geniş toprakları fethetmeleriyle ilk büyük genişleme dalgasının sona ermesi, 63/683 yılında Harre vakasından sonra Medine'nin siyasi önemini kaybetmiş olması ve Abdullah b. Zübeyr'in halifeliğini ilan etmesiyle başlayan iç savaş zikredilebilir.[308] Basra ve Kûfe'de artan çalışmalar, sadece dil sahasında olmaz. Dilin savunulması ve argümanlarının saptanması için kadim Arapların sözlerine de müracaat edilir. Özellikle İbn Abbas'ın, "Allah'ın Kitab'ından bir şey okuyup da anlamazsanız, (anlamadığınızı) Arapların şiirlerinde arayın. Zira şiir Arapların divanıdır." sözü, Hz. Ömer'in şairler hakkındaki açıklama ve yorumları Cahiliye şiirinin tekrar gözden geçirilmesine etki eder.[309] Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için başlayan derleme çalışmaları, "Hangi kabilenin veya hangi şairin daha fazla şiiri vardır?" gibi problemleri beraberinde getirir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi İbn Sellâm, bu konuda kabilelerin âdeta birbirine bakıp şiir kesreti konusunda birbi-

303 Mevâfî, *el-Husûme*, s.14.

304 İbn Reşîk, *el-Umde,* c.1, s.136; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.2, s.753.

305 Câhiz, *el-Beyân*, c.1, s.51.

306 Bağdâdî, Câhiliyyûn ve İslâmiyyûn şairlerinin şiirleriyle istişhâdda bulunulabileceği konusunda icmanın olduğunu ancak sonraki dönem şairlerinin şiirlerinin istişhâdı konusunda farklı görüşlerin bulunduğunu aktarmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, c.1, s.1-9.

307 Çalışma şair ve şiirler ekseninde olduğu için burada Basra, Kûfe ve Medine'de ortaya çıkan fıkıh ekollerine ve hadis tedvini çalışmalarına atıf yapılmamıştır.

308 Schoeler, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivâyet*, s.77.

309 Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Reşîk, el-Umde, c.1, s.27.

riyle yarıştıklarını ve râvilerin de bu konuda etkili olduklarını bazı tenkitlerle beraber aktarır.[310]

Yukarıda ifade edildiği üzere, Cahiliye dönemi şairlerinden gelen bir senet zincirinde bulunan bazı şairler bir kenara bırakıldığında şiir râvileri anlamında değerlendirilebilecek ilk âlimler Ebû Amr, Hammâd, Mufaddal ve Ebû Ubeyde gibi 2./8. yüzyılın öne çıkan dil ve şiir eleştirmenleridir.[311] Şiir rivayeti konusunda ortaya çıkan problemler bu âlimlerin, şiir rivayetinde sistematik ve genelgeçer bir kritere bağlı kalmadıklarını gösterir. Bu durum, hangi dönemin şiirlerinin kaliteli olduğunun belirlenmesinin zorlaşmasına sebep olur. Her ne kadar Asmaî ve İbn Sellâm gibi bazı eleştirmenler, tedvin faaliyetleri sırasında kadim şiirlerle ilgili bazı problemlerin ortaya çıktığını ifade ederek şairleri tabakalara ayırsalar da Ebû Amr ve Hammâd gibi âlimler tarafından dönem bazlı yapılan tercihler üstün olan bazı şairlerin doğrudan elenmesine yol açar.[312] Bu süreçte şiirde eklemelerin olması, râvilerin kendi şiirlerini kadim şairlere atfetmeleri, şairlerin hangisinin üstün olduğu gibi problemler yazılı eleştiriye peyderpey dâhil olur. Bunlar arasında "En üstün şair kimdir?" problemi şiir eleştirisinde yoğun bir şekilde konu edilir. Cahiliye döneminde de gündeme gelen, Hulefâ-yı Râşidîn, Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinde şiir eleştirmenleri arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasında etkili olan bu problem, sadece şairleri değil, aynı zamanda şiirlerin de çok yönlü incelenmesini beraberinde getirir. Bu probleme verilen cevaplar, cevaplayanın edebî zevkini yansıtması, şairlerin sınıflandırılması, şiir temalarından hangilerinin ağırlıkta olduğunun belirlenmesi, kadim mi yoksa İslami dönem şairlerinin mi daha çok tercih edildiklerinin saptanması ve dönemlendirmenin ortaya çıkmasına neden olması açısından önem arz eder. Mezkûr problem çerçevesinde birbirinden farklı şiir eleştirisi görüşleri ortaya çıkar. Kadim şairleri üstün gören ya da muhdes şairleri dikkate alan görüşler bunlara örnek verilebilir. Bunun sonucunda âlimler, şairleri dönemsel anlamda dört tabakaya ayırırlar. İbn Sellâm, eserinde sadece Cahiliye, İslami Dönem ve bunların arasına sıkıştırdığı Muhadram şairleri aktarmasıyla Ebû Amr ve Asmaî gibi hocaların görüşlerinin etkisinde kaldığını gösterir.[313] Câhiz ve İbn Kuteybe ise kadim-muhdes tasnifine karşı çıkarlar.[314]

---

310 Örnek için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.25.

311 Râvi şairler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Esed, *Masâdirü'ş-şi'r,* s.222-244.

312 İbn Sellâm'ın tespitleri için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.4, 8, 24 ve 46.

313 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.23-24.

314 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ',* c.1, s.62-63; İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, thk. Münzir Muhammed Ebû Şi'ar, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2008, c.1, s.9-10; Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, c.1, s.1-9.

Şiirin rivayet edilerek kayıt altına alındığı 2./8. ve 3./9. yüzyıllarda şiirin güvenilirliğiyle ilgili ciddi problemler ortaya çıkar. Bu problemlere bağlı olarak şiir ve şair etrafında birçok soru gündeme gelir. Güvenilirlik bir tarafa, şiire yönelik bu sorgulamalar, hatırlanacağı üzere kalite çerçevesinde Cahiliye ve İslami dönemde de yapılırdı. Böylece edebî zevke bağlı olarak beğenilen beyitler üzerinden şairler kaliteli görülürdü. 2./8. ve 3./9. yüzyıllarda ise tedvin faaliyetleriyle birlikte kalite sorgulamasına güvenirlilik sorgulaması da eklenir. Dil ve edebiyat âlimleri, şiir ve şairleri tüm yönleriyle kapsayan bu iki perspektif üzerinden rivayet ettikleri veya kayda geçirdikleri şiir ürünlerini eleştiriye tabi tutarlar.

Cahiliye döneminden başlamak üzere yaklaşık üç asır devam eden sözlü gelenek, 2./8. yüzyıl râvilerinin ciddi çalışmalarıyla yazıya geçirilir. 3./9. yüzyıla gelindiğinde edebiyat âlimleri gerek şairler için hazırlanan müstakil divanlarda gerekse de kabile divanlarındaki geniş şiir birikimini farklı açılardan inceleme ve değerlendirme yoluna giderler. Bu âlimlerden Asmaî, yüzlerce şair ve şiire yer veren bir literatürle karşılaşması sonucu her şiir söyleyenin şair kabul edildiği anlayışının önüne geçmek ve şairliğin farklı mertebelerinin olduğunu ortaya koymak amacıyla şairler üzerinde ayrıntılı bir çalışma yapar. Öğrencisi tarafından kayıt altına alınan *Fuhûle* eserinde bu çalışmaların sonuçlarını öz açıklamalarla paylaşır. Aynı şekilde İbn Sellâm, şairlerin tek başlık altında değerlendirilmesinin ya da Cahiliye dönemine isnat edilen her şiirin orijinal kabul edilmesinin mümkün olmadığını fark eder. Bu farkındalıktan hareketle şair ve şiirlerle ilgili birçok meseleyi tartıştığı *Tabakât* eserini telif eder. Aynı yüzyılda telif edilen ve birçok belagat meselesine yer veren Câhiz'in *el-Beyân ve't-tebyîn*'i, lafız-anlam düalizmi başta olmak üzere birçok şiir eleştirisi meselesine değinen İbn Kuteybe'nin *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*sı erken dönem şiir eleştirisinin sistematik anlamda gelişmesine katkı sağlayan çalışmalar olarak değerlendirilebilir.[315]

Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere şiir eleştirisi Emevîler döneminin sonlarında, Abbâsîler'in ilk dönemlerinde ciddi bir ivme kazanır. Artan dil hatalarıyla (lahin) birlikte dil âlimlerinin nahiv çalışmalarına ağırlık vermesinin bu hususta önemli etken olduğu unutulmamalıdır. Nahiv çalışmalarında olduğu gibi ilk şiir eleştirisi âlimlerinin Basra ve Kûfe şehirlerinde ortaya çıkması tesadüfi değildir. Yukarıda ifade edildiği üzere nahiv kaidelerinin belirlenmesinde şiire duyulan ihtiyaç şiir rivayetini sistematik hâle dönüştürür. Zira âlimler, şiirleri

[315] Ayrıntılı bilgi için bk. Sellâm, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî*, s.167 vd.; Sellâm, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga*, s.77-156.

meclislerde okumak üzere değil, Kur'an ve hadislerin anlaşılması için bir argüman kabul ederek rivayet ederler. Ayrıca kabilelerin geçmişlerini canlı tutmak ve şiirleri fazla olan kabilelerden geri kalmamak için şiir rivayetine yönelmesiyle beraber dil ve edebiyat âlimlerinde ciddi bir şiir birikimi olur. Ancak bu durum, uzun bir geçmişe ve geniş bir coğrafyaya yayılan şiirin bir kısmının kayıt altına alınması dolayısıyla kazanım olarak görülse de birçok problemi beraberinde getirir. Bu ise her bir âlimi, uzmanlığına göre şiiri incelemeye sevk eder. Şiir eleştirisinde farklı yaklaşımların gündeme gelmesine yol açan bu süreç, aynı zamanda şiir eleştirisinin sistematik bir özellik kazanmasının ilk adımı olarak yorumlanabilir.

Râvi Eleştirmenler Okulu

Klasik Arap şiir eleştirisi tarihi incelendiğinde tedvin ve telif sürecinde ilk olarak râvilerin öne çıktığı görülür. Burada râviden kastın, sadece şiir rivayet eden kimse olmadığı hatırlanmalıdır. 2./3. yüzyılda şiir râvisi; badiyeye yolculuk eden, Mirbed panayırına giden, kabileleri dolaşarak şiir derleyen, şiirlerin gerçeğini sahtesinden ayıran, şiirin yanında dil ve din ilimleriyle ilgilenen çok yönlü bir role sahipti. Hatırlanacağı üzere Cahiliye döneminde şiirlerin kabileler arasında yayılmasını sağlayan râviler vardı. Ancak bunlar, rivayetin temel işlevi olan nakil görevini yürütmeleri dolayısıyla sadece nâkil (taşıyıcı) konumundaydı. Amîre b. Cu'al'in (ö. Cahiliye dönemi) beytinde geçen râviler ifadesi buna örnektir:[316]

نَدِمْتُ علَى شَتْمِ العَشِيرَةِ بَعْدَ مَا ... مَضَتْ وَاسْتَتَبَّتْ لِلرُّوَاةِ مَذَاهِبُهْ

Şiirim yayılıp râviler tarafından her yere ulaştırılınca kabileme sövdüğüme pişman oldum.

Râviler anlamına gelen الرُوَاة kelimesinin öğrendiği ya da duyduğu sözü rivayet eden kimse anlamında olduğuna dikkat edilmelidir. Cahiliye döneminde rivayetin temel işlevi nakildi. Bu naklin gerçekleşmesini sağlayanlara râvi denilirdi. Bu durum, 1./7. yüzyılın sonlarında sistematikleşmeye başlayan rivayetin genel özelliklerine benziyor olsa da burada dikkate alınması gereken husus, Cahiliye döneminde naklin öne çıktığı, sonraki yüzyıllarda ise nakille beraber nâkilin, yani râvinin özelliklerinin öne çıktığıdır.[317] Şöyle ki Cahiliye döneminde şair ya da hatipler, şiir ve hutbelerini çoğunlukla herkesin önünde inşat ederlerdi. Ukâz panayırında Nâbiga'nın önünde söylenen şiirler, Hîre ya da Gassânî

316 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ',* c.2, s.650.

317 Şiir rivayeti için bk. Carl Brockelmann, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*, Arapçaya çev. Abdülhalîm en-Neccâr, 5. Basım, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1977, c.1, s.64-66.

yöneticileri huzurunda gerçekleşen şiir meclisleri bunu gösterir. Bu tür mekânlarda şair ve hatibin dilinden dökülenler, oradakiler tarafından duyulur ve ezberlenirdi. Şiir söyleme etkinliği bittikten sonra şiirleri duyan ve ezberleyen kişiler gittikleri yerlerde bunları yeniden söylerlerdi. Tam da burada Cahiliye şiirinin otantikliğini hedef alan iddiaların kaynağı anlaşılabilir. Söz konusu şiir taşıyıcıları (nâkiller), şartlara göre değişiklik gösteren hafızalarına bağlı olarak şiirleri bazen eksik bazen de fazla, hatta karıştırarak söylerlerdi. Cahiliye döneminde bu durum, şairin şöhret bulmasına imkân tanıması dolayısıyla hoş görülse de tedvin döneminde âlimleri birçok problemle baş başa bırakan bir soruna dönüşür. Aynı şaire ait bir kasidenin birden fazla rivayetinin olması, bu rivayetlerde farklı lafızların bulunması, bazı rivayetlerde eksikliklerin olması ve taşıyıcı konumunda olanların sebep belirtmeksizin kasidelere müdahale etmesi şiir rivayetinde güvenilirlik meselesinin ortaya çıkmasında etkili olur. Bu ise Cahiliye şiirinin orijinal olup olmadığını sorgulayan tartışmaları gündeme getirir.[318]

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Cahiliye döneminde rivayet sistematik bir şekilde yürütülmez. Şiir, hutbe, darbımesel gibi edebî sözleri ezberleyen, nakleden ve inşat eden kimselere râvi denilirdi. Bu ise rivayetin edebî aktarım (el-hamlü'l-edebî) görevi gören bir rol üstlendiğini gösterir.[319] Bu taşıma sırasında taşıyıcının hafıza gücüne bağlı olarak bazı ihlaller gerçekleşir. Peki, şiir rivayeti bu şekilde mi devam etmiştir? Şiir eleştirisi ile şiir rivayeti arasında nasıl bir bağlantı vardır? Şiir eleştirmenlerinin ortaya çıkmasında şiir rivayetinin herhangi bir etkisi olmuş mudur?

Mezkûr sorular, rivayet-şiir eleştirisi ilişkisinin mahiyetinin sorgulanmasını zorunlu kılar. Öncelikle bilinmelidir ki ilk dönem şiir eleştirmenleri aynı zamanda şiir râvileriydi. Daha önce isimleri geçen Ebû Amr, Hammâd ve Mufaddal gibi şiir eleştirmenleri hem râvi hem de şiiri gözden geçiren eleştirmenlerdi. Tam da burada Esed'in Cahiliye dönemindeki rivayete dair açıklamaları akla gelir. Esed, Cahiliye döneminde rivayetin sadece şiirin ezberlenmesi ve nakledilmesinden ibaret olduğunu belirtir.[320] 1./7. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan rivayet sürecinde ise durum farklılaşır. Tam da bu çerçevede Ebû Amr'ın sadece râvi olmadığı, bunun yanında şiirleri gözden geçiren, dönemlere ayıran ve şairleri bu dönemlere göre tasnif eden bir eleştirmen olduğu fark edilir.[321]

---

318 Cihâd, "Nöldeke, Ahlwardt, Lyall ve Margoliouth'a Göre Cahiliye Şiirinin Otantikliği Meselesi", s.226-248.

319 Esed, *Masâdirü'ş-şi'r,* s.189.

320 Esed, *Masâdirü'ş-şi'r,* s.189.

321 Ahmed Ahmed Mücâhid, "Ebû Amr b. el-Alâ nâkiden", *Mecelletü Külliyeti'l-Lugati'l-Arabiyye bi-Îtâyi'l-Bârûd*, Sayı.34 (Ekim 2021), s.801-873.

Bu durumda şiir taşıyıcısı konumundakilerin aktardığı şiirlerin, nakil-aktarma işlevi görmesi dolayısıyla rivayet kategorisi altında değerlendirildiği ancak sistematik anlamda asıl rivayetin 1./7. yüzyılın sonlarında başladığı anlaşılır. Sistematik rivayette nakil asıl olmakla birlikte yeterli kabul edilmez. Bunun yanında "Şiir nasıl rivayet edilmiştir? Bir kasideyi kaç râvi rivayet etmiştir? Râvilerin, şiirlerini naklettikleri şairlerle bağlantıları var mıydı? Râviler badiyede mi ikamet ediyorlardı?" şeklinde birçok soruya cevap bulmaya çalışan bir değerlendirme-eleştiri süreci de gerekir. İbn Sellâm'ın, şiir eleştirisini dinar ve dirhem ustasına benzetmesi rivayetin bu gelişimini gözler önüne serer. Nasıl ki usta, dinarın orijinalini sahtesinden ayırt edebiliyorsa şiirin de inceleme ve tetkik sonucunda uydurma olanının olmayanından ayrıldığını ifade eder.[322] Peki, şiirin uydurma olanını olmayandan ayıran kimlerdir? Uzun bir zaman dilimine yayılan rivayet sürecinde ortaya çıkan problemleri hangi âlimler çözmüştür?

İbn Sellâm'ın açıklamalarına bakıldığında bu soruların cevaplarının *şiir âlimleri* olduğu anlaşılır.[323] Ancak bu ifadenin açımlanmaya ve örneklendirilmeye ihtiyaç duyduğu ortadadır. Bize göre şiir eleştirisinin gelişmesini sağlayan ve sonraki dönemlerde konuyla ilgili eserlerin telif edilmesinde yadsınamaz etkiye sahip olanlar ilk dönem şiir râvileri ve eleştirmenleridir. Bunlar, düzensiz bir şekilde icra edilen rivayeti sistematik hâle dönüştüren, şairlerin şiirlerini tedvin etmek amacıyla badiyeye yolculuk yapan ve şiirleri sadece nakletmekle kalmayan, aynı zamanda değerlendiren kimselerdir. Böylece aşağıda maddeler hâlinde aktarılan faaliyetlerle şiir eleştirisinde İbn Sellâm'ın atıf yaptığı *şiirde uzmanlığın* öncüsü olurlar:[324]

a- Daha çok tek kanaldan gerçekleşen şiir rivayetini badiyeye yolculuk yaparak rivayet kanallarının çoğalmasına katkıda bulunurlar. Aynı zamanda şehirlere gelen bedevilerden de istifade ederler.[325]

b- Cahiliye döneminde "şiir birikimine sahibi olmak, şiir taşıyıcısı olmak" anlamına gelen ve zevkiselime dayanan râvi kelimesini rivayet alanında yaptıkları çalışmalarla "şiiri değerlendiren, kaliteli ve orijinal olanını olmayanından ayıran âlim kimse" anlamına dönüştürürler.[326]

c- Badiyeye yolculuk yaparak farklı râviler tarafından dağınık bir şekilde rivayet edilen kasideleri bir araya getirirler.

---

322 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.5.
323 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.5-7.
324 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.5.
325 Nedîm, *el-Fihrist,* c.1, s.118-150.
326 Şâkir, *Namat sa'b,* s.38-40.

d- Titiz çalışmalar sayesinde şiirin herkes tarafından rivayet edilemeyeceğini, bir uzmanlık alanı olduğunu ortaya koyarlar.[327]

Bu maddeler üzerinde etraflıca durulmalıdır. Zira klasik Arap şiir eleştirisinin ortaya çıkışını sağlayan ve Asmaî ile İbn Sellâm'ın şiir eleştirisi anlayışını büyük ölçüde belirleyen ilk dönem şiir râvilerinin çalışmaları, sistematik şiir eleştirisinin nasıl geliştiğini ortaya koyması yönüyle önem arz eder. Şöyle ki (a) maddesi, Ebû Amr ve Hammâd'ın rivayeti sistematik hâle getirme girişimlerine atıftır. Ebû Amr'ın Arap şiirinin kapsamı hakkındaki "Arapların söylediklerinden size ulaşanı en azıdır. Söyledikleri size tam olarak ulaşsaydı birçok ilim ve şiire sahip olacaktınız." değerlendirmesi rivayet çalışmalarını hangi boyutta yürüttüğünü gösterir.[328]

Mücmel bir değerlendirme izlenimi veren bu açıklamanın irdelenmesi hâlinde Ebû Amr'ın Arap şiiri hakkında ciddi çalışmalar yaptığı anlaşılacaktır. Nitekim açıklamada iki temel husus öne çıkar: 1) Arapların sözlerinden ulaşan kısım ve 2) Arapların söylediklerinden ulaşmayan kısım. Ebû Amr, birinci kısmın, ikinci kısımdan daha az olduğunu أَقَلُّ ifadesiyle belirtir. Buna göre Araplar, şiir ve hitabette önemli edebî ürünler ortaya koymuşlardır ancak rivayetin sistematik olmaması, râvilerin yeterince dikkat etmemesi, zaman ve mekân gibi faktörler dolayısıyla bu ürünlerin sadece az bir kısmı 2./8. yüzyıla ulaşır.

Ebû Amr'ın uzman bir râvi olduğunu ve Cahiliye döneminin aksine rivayeti bir meslek ya da sanat olarak gördüğünü ortaya koyan en önemli husus, yukarıda aktarılan iki kısım arasında kıyaslama yapmasıdır. Arapların söylediklerine nazaran tedvin dönemine ulaşan şiirlerin oldukça az olduğunu tespit etmesi dönemindeki bütün şiirlere muttali olduğunu gösterir. Aksi hâlde yaptığı açıklamanın ilmî bir zemininin olmadığı anlaşılır. Dikkat edilirse son cümlesinde bu kıyasın sonucu kabul edilebilecek bir değerlendirme yapar: "Arapların söylediklerini size tam olarak ulaşsaydı birçok ilim ve şiire sahip olacaktınız." Bu sonuç, birinci cümlede bir kıyasın yapıldığını, Ebû Amr'ın şairlerin şiirlerine muttali olduğunu, badiyeye gittiğini ve ulaşmak isteyip de ulaşamadığı birçok şiirin olduğunu fark ettiğini gösterir.[329]

(b) Maddesi, râvinin bir şiir uzmanına nasıl dönüştüğünü ve bu uzmanlık sayesinde nasıl şiir eleştirmeni olduğunu izah etmesi yönüyle önem arz eder. Misal verilecek olursa, İbn Kuteybe'nin belirttiği üzere Cahiliye şairi Evs b. Ha-

327 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.5-10.
328 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.25.
329 Râfiî, *Târîhu âdâb,* c.1, s.247-248.

cer'in (ö. 620) râvisi Züheyr'di.[330] Ancak Züheyr, sadece Evs'in şiirlerini rivayet ederdi. Başka râvilerin Evs'in şiirlerini rivayet edip etmedikleri, Evs'in şiirlerinin rivayetinde herhangi bir problemin yaşanıp yaşanmadığı, şiirlerde lafız farklılığının olup olmadığı gibi problemler Züheyr'in ilgi alanının dışındaydı. Zira o, sadece bir râviydi (şiir taşıyıcısı). A'şâ'nın râvisi Ubeyd'in (ö. ?) rivayeti de böyleydi.[331] Ebû Amr ve Hammâd'ın yaşadığı 2./8. yüzyıla gelindiğinde ise râvi, sadece şiiri nakleden değil, aynı zamanda nakil sırasında ortaya çıkan problemleri çözmeye çalışan uzman olarak öne çıkar. Bu sebepledir ki Ebû Amr rivayet ettiği şiirleri tenkit eden, her şairin şiirini kabul etmeyen, kadim-muhdes meselesinde görüş bildiren, Cerîr ve Ferezdak'ın şiirlerini beğenmekle beraber rivayet etmeyen bir *şiir âlimi* olarak dikkat çeker.[332]

(c) Maddesi, uzman râvilerin rivayet kanallarının çoğalmasındaki etkisini ve bu etkinin şiir eleştirisine yansımasını ortaya koyması bakımından önemlidir. Hammâd'ın Arapların şiirlerini derlemesi buna güzel bir örnektir.[333] Aslında Cahiliye ya da Sadrü'l-İslâm döneminde şairlerin şiirlerinin derlenmesi hususunda ciddi bir girişim olmaz. Ancak tedvin döneminde badiyeye artan yolculuklar geniş şiir antolojilerinin ortaya çıkmasında etkili olur. Bu ise şiirleri karşılaştırma ve hangi şairin şiirlerinin kaliteli olduğunu tespit etme noktasında şiir râvileri ve eleştirmenlerine büyük oranda katkı sağlar. İleride de görüleceği üzere Asmaî'nin fahl kavramını şiir sahasında kullanması ve şairleri bu kavram üzerinden karşılaştırması artan şiir birikiminin bir sonucudur.[334]

(d) Maddesi, şiir rivayeti-şiir eleştirisi arasındaki bağlantıyı göstermesi bakımından önem arz eder. Rivayetin sistematik hâle gelmesi, "Herkes şiir rivayet edebilir mi?" problemini gündeme getirir. Bu problem, doğal olarak "Her şiir rivayet edilmeye uygun mudur?" şeklinde öne çıkan başka bir problemi tetikler. Bu ise "Hangi şiir uydurmadır, hangisi orijinaldir?" sorularının çıkış kaynağı olur. Bir zincirin halkaları gibi birbirine bağlı olan bu problemleri çözmek için râvi ve eleştirmenler büyük gayret gösterirler.[335]

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere şiir eleştirisinin uzmanlık alanı hâline gelmesi ve âlimler tarafından icra edilmesi şiir rivayetinde yaşanan gelişmelerle doğrudan ilintilidir. Rivayetin salt *taşımak* ya da *nakletmek* anlamından sıyrılarak *kritik ederek nakletmek* ve *değerlendirmek* anlamlarını haiz olması bu hu-

330 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ',* c.1, s.137.
331 Esed, *Masâdirü'l-şi'r,* s.238-241.
332 Câhiz, *el-Beyân,* c.1, s.321.
333 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.48.
334 Asmaî, *Fuhûle*, s.19 vd.
335 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.46-47.

susta dönüm noktası olur. Böylece Cahiliye döneminde Ukâz'da, Hîre ve Şam saraylarında inşat edilen şiirlerin Arap yarımadasında yayılması ile 2./8. yüzyılda Basra, Kûfe, Mekke, Medine ve Şam bölgelerinde yayılması arasında ciddi farklar oluşur. Şiir rivayetinde öne çıkan problemler dolayısıyla âlimler, her şiirin rivayet edilemeyeceğini ve şiir rivayetinin belirli kıstasları olduğunu fark ederler. Bu farkındalıktan hareketle şiir rivayetinde Basra ve Kûfe âlimleri birbirlerini güvenilir olmamakla itham etmeye başlarlar.[336] Tam da burada bu güvenilirliği sağlamak ve şiiri müstakil bir disipline dönüştürmek üzere sistematik eleştiri anlayışının gerekliliği fark edilir. İlerleyen satırlarda görüleceği üzere bunun farkında olan Asmaî ve İbn Sellâm, fahl ve tabaka kavramları üzerinden geliştirdikleri ölçütlerle şair ve şiirleri incelerler. Mezkûr âlimler döneminde şiir eleştirisi açık bir şekilde müstakil bir kimlik kazanmış olsa da Ebû Amr ve Hammâd gibi ilk şiir râvilerinin döneminde dikkate değer adımların atıldığı unutulmamalıdır. Bir yandan rivayetin getirdiği geniş şiir birikimi, diğer yandan râvilerin tutumları, 2./8. yüzyıl şiir eleştirmenlerinin özellikle şu hususlara dikkat etmelerinde etkili olur:[337]

- Şiirlerini rivayet ettikleri şairler ile bedevi râviler arasındaki zaman farkı. Bu fark, şiirdeki karışıklığın boyutunu ve beyitlerdeki düzensizlikleri tespit etme noktasında kolaylık sağlar.
- Kasidenin uzunluğu ya da kısalığı. Birkaç beyitten oluşan kasidenin aksine uzun kasidenin rivayeti sürecinde bazı problemlerin ortaya çıkması kaçınılmaz olabiliyordu. Şiir eleştirmenleri, uzun kasideler üzerinde durarak bu problemleri tespit etmeye çalışırlar.
- Şairin ya da kabilenin meşhur olup olmaması. Şiir eleştirmenleri şiirleri değerlendirirken bu hususa dikkat ederler.
- Kasidenin Arap yarımadasındaki etki alanı.
- Kasideyi rivayet edenin şiir inşat etme kabiliyeti.
- Kasidenin kaç râvi tarafından nasıl rivayet edildiği.

Bu ve benzeri birçok husus, aynı zamanda râvi kimliğine sahip ilk dönem şiir eleştirmenleri tarafından mercek altına alınır. Buna bağlı olarak ilk şiir eleştirisi problemleri ortaya çıkar. Bu problemlerden en önemlisi şairlerin yaşadıkları dönemin dikkate alınması olur. Şiir eleştirisi literatüründe kadim-muhdes olarak bilinen bu problem, Kur'an'ın eşsiz üslubunun ve nahiv çalışmalarının etkisiyle şairlerin sınıflandırıldığı bir alana dönüşür. Şöyle ki 610 yılında nazil olan Kur'an'ın, eşsiz nazmıyla Araplara meydan okuması dönemin Araplarının

336 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.48-49.
337 Şâkir, *Namat sa'b,* s.40-42.

belagat noktasında ulaştıkları seviyeyi gözler önüne serer. Zira meydan okumanın adil olabilmesi için muhatap alınanların Kur'an'ı anlıyor olmaları gerekir. Belagat harikası olan Kur'an'ı anlıyor olmaları Arapların etkili söz inşa etmede ileri bir seviyede olduklarını gösterir. İ'câzü'l-Kur'ân olarak bilinen bu meselede meydan okuma ile Arapların kaliteli söz inşa etmeleri arasındaki ilişki, sonraki dönem âlimlerini bir dönemlendirmeye gitmelerinde etkili olur. Şiirde yeni üslup ve ifade biçimlerinin ortaya çıkması ise problemin derinleşmesine kapı aralar. Böylece vahye tanıklık eden Sadrü'l-İslâm Arapları ile onlardan önceki Cahiliye Arapları fesahat ve belagatte zirve kabul edilerek sonraki dönem Araplarının bunlara tabi olduğu vurgulanır. Ebû Amr'ın muhdes olarak tarif ettiği Emevî dönemi şairlerinin şiirlerini rivayet etmemesi, Cürcânî'nin Cahiliye ve Sadrü'l-İslâm Araplarını asıl görmesi buna örnektir.[338]

Şairler Okulu

Şiir eleştirisinin bir uzmanlık hâline dönüşmesinde etkili olan faktörlerden bir tanesi de şairlerin şiirler hakkındaki açıklamalarıdır. Hatırlanacağı üzere Cahiliye döneminde bu tür şiir eleştirisi örnekleri bulunmaktaydı. Şair olan Nâbiga'nın Hassân b. Sâbit, A'şâ ve Hansâ'nın şiirlerini değerlendirmesi ve bir karşılaştırmaya gitmesi şiir eleştirisinin şairler tarafından yürütüldüğünü göstermesi bakımından önemlidir.[339] Tedvin dönemine gelindiğinde şairlerin Cahiliye döneminde olduğu gibi, şiirleri değerlendirdikleri görülür. Ferezdak'ın şiir söyleme hususundaki açıklaması söz konusu dönemdeki eleştirinin mahiyetini ortaya koyar:[340]

> "Temîm kabilesinin en üstün şairiyim. Buna rağmen bazen öyle anlar oluyor ki bir dişimin çekilmesi bana bir beyit söylemekten daha kolay gelir."

Ferezdak'ın itiraf niteliğindeki bu açıklaması şairin -başarılı ve usta olsa dahi- her zaman şiir söyleyemeyeceğini gösterir. Dolayısıyla etkili ve kaliteli kasideler söylemiş olması şairin her konuda ya da istenilen her vakitte aynı kalitede kasideler söyleyeceği anlamına gelmez. Ferezdak'ın açıklamasındaki vurgu kaliteli şiire yöneliktir. Zira o, herhangi bir düşünme gerektirmeyen ve söz dizime dikkat edilmeksizin söylenen şiirlere atıf yapmaz. Acı veren diş çekimi benzetmesi, kaliteli şiir söylemenin belirli bir birikim gerektirdiğine ve bunun da zaman aldığına dikkat çeker. Bu ise bir şair olarak Ferezdak'ın gerçek şiirin mahiyetini bildiğini, şiiri vezinli söz söylemekten ibaret görmediğini ve kaliteli

338 Câhiz, *el-Beyân,* c.1, s.321; Cürcânî, *Delâil,* s.575-577.
339 Merzübânî, *el-Müveşşah*, s.69-71
340 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.81.

şiiri kaliteli olmayandan ayırt edebildiğini gösterir.[341] Ferezdak'ın açıklaması, yüzyıl sonra Asmaî tarafından fahl kavramı etrafında ayrıntılı bir şekilde ele alınarak "Her şiirin aynı kategoride olmadığı, aynı şekilde her şairin de seviyesinin diğerlerinden farklı olduğu" şeklinde sistematik şiir eleştirisinin temel ilkelerinden birini oluşturan değerlendirmenin önünü açar. Asmaî, Ferezdak'ın açıklamasındaki süreklilik vurgusuna dikkat eder. Kaliteli şiirler söylemenin yeterli olmadığını, bunun yanında şiir söylemede sürekliliğin olması gerektiğini belirtir.[342] Bu ise bir şair olarak Ferezdak'ın şiirin her zaman söylenemeyeceğini belirtmekle ne kadar isabet ettiğini gösterir.

Emevî şairlerinden Ahtal'ın Cerîr ve Ferezdak hakkındaki hükmü de şairlerin şiir eleştirisindeki katkılarına güzel bir örnektir. Kendisinden Cerîr ve Ferezdak hakkında bir değerlendirme yapması istenilince "Ferezdak kaya oyar, Cerîr ise denizden kaşıkla alır." cevabını verir.[343] Kinayeli kullanımların öne çıktığı bu değerlendirmede Ferezdak'ın şiirleri garip ve sertliği andıran bir kullanıma sahip olması dolayısıyla kayaya; Cerîr'in şiirleri ise yumuşaklığa ve akıcılığa delalet eden kullanımları dolayısıyla suya benzetilir.

Şiir söylemediğinde ne yaptığının sorulması üzerine Zürrumme'nin verdiği cevap da şairlerin şiir eleştirisindeki etkisini gösterir. "Şiir söyleyemediğinde ne yaparsın?" sorusuna, "Bende anahtarları varken bu nasıl mümkün olabilir ki?!" cevabını verir. Şiirin anahtarlarının ne olduğunun sorulması üzerine "Sevgililerin anılarını dile getirmek" olduğunu ifade eder.[344] Zürrumme'nin cevabında dikkat çeken husus, belirli bir temaya atıf yapmasıdır. O, nesîb olarak bilinen ve kasidenin ilk beyitlerinde işlenen temada başarılı olduğuna dikkat çeker.

Şiir eleştirisine katkı sunan şairlerden bazıları ise şairler arasında kıyaslama yaparak temaya vurgu yapar. Onlar, şairlerin her temada başarılı olamadıklarına ve kabiliyetlerine göre bazı temalarda etkili şiirler söyleyebildiklerine dikkat çeker. Nusayb b. Rebâh ya da Küseyyir'in dört büyük Cahiliye şairi hakkındaki "Şairlerin en üstünü ata bindiğinde İmruülkays, methettiğinde Züheyr, korktuğunda Nâbiga, şarap içtiğinde ise A'şâ'dır." açıklaması buna örnek verilebilir.[345]

---

341 Buna benzer başka bir açıklama için bk. Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, c.6, s.32.

342 Asmaî, *Fuhûle*, s.35-36.

343 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.474; rivayetin başka bir versiyonu için bk. Câhiz, *el-Beyân*, c.2, s.117.

344 İbn Reşîk, *el-Umde*, 1/331; Küseyyir'in buna benzer açıklaması için bk. İbn Reşîk, *el-Umde*, c.1, s.332.

345 İbn Reşîk, *el-Umde*, c.1, s.145; *Cemhere*'de bu açıklama Asmaî'ye isnat edilmiştir. bk. Kureşî, *Cemhere*, s.70.

2./8. yüzyıldaki şiir eleştirisinin gelişimini en iyi yansıtan örneklerden biri olan bu açıklama sadece şairleri değil, aynı zamanda şiirleri de değerlendirmesi yönüyle önemlidir. Dikkat edilirse açıklamada şairlerin üstünlükleri mutlak ya da genel bir üstünlük kabul edilmez. Bunun yerine her şairin bazı sınırlar çerçevesinde bir üstünlüğe sahip olduğu vurgulanır. Bu ise aynı zaman ve mekânda yaşamamaları dolayısıyla hangi şairin en üstün olduğunun tespit edilemeyeceğini belirten Hz. Ali'nin değerlendirmesini akla getirir.[346] Sonraki dönemlerde şiir eleştirisinde önemli bir ölçüt olan bu açıklamada bazı şairlerin şiir söyledikleri temalarda üstün oldukları ifade edilmiştir. Şairleri tasnif ederken bu ölçütü kullanan Asmaî, üstün ve yetenekli şairler arasında addetmediği Ka'b b. Sa'd'ın (ö. 612 [?]) bir mersiyesine dikkat çekerek "Bu mersiyenin dünyada benzeri yoktur." der ve Ka'b'ın özellikle bu mersiyede üstün ve yetenekli şair olduğunu belirtir.[347] Asmaî'nin bu görüşünde kuşku yok ki Ka'b'ın mersiye türünde ortaya koyduğu şiirlerin kalitesi etkili olur. Diğer şiirlerinde bu kalitenin bulunmayışı üstün şair kabul edilmesinin önüne geçer. Bu tür değerlendirmelerin bir benzeri de İbn Sellâm'da görülür. Şairleri tabakalara ayıran İbn Sellâm, mersiye türünde etkili şiirler söyleyen şairleri ayrı olarak sınıflandırır.[348] Yine Câhiz de bostandaki çiçek vızıltısını şarap içen kişinin mırıldanmasına benzeten Antere'nin beyitlerini verdikten sonra "İmruülkays, bu temada Antere gibi şiir söyleseydi (bu işe girişseydi) rezil rüsva olurdu." açıklamasını yapar.[349]

Câhiz'in vurgusu şairlerin her temada aynı başarıyı göstermelerinin bazen mümkün olmadığıdır. Tam da burada Nusayb ya da Küseyyir'in açıklamasının taşıdığı ayrıntılar ortaya çıkar. Söz konusu şairler, üstünlüğün tespiti için şairlerin şiirlerinin incelenmesinin yeterli olmadığına, şiirler arasında en kaliteli olanının tespit edilmesinin de önem arz ettiğine vurgu yaparlar. Şiir eleştirisi eserleri incelendiğinde söz konusu değerlendirmelerin yerinde olduğu anlaşılır.[350]

Nahivciler-Dilciler Okulu

Şiir eleştirisine katkı sağlayan okullardan biri de nahiv âlimlerinden oluşan okuldur. Burada dikkat edilmesi gereken öncelikli husus, bu okulu oluşturan nahivcilerin aynı zamanda edebiyat âlimi olduklarıdır. İlk şiir eleştirmeni ve râvilerinden kabul edilen Ebû Amr'ın Arap dili bilgini olması bunu teyit eder.[351]

---

346 Cürcânî, *Delâîl,* s.592-593.
347 Asmaî, *Fuhûle*, s.47.
348 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.203-213.
349 Câhiz, *el-Hayevân*, c.3, s.127.
350 Örnek olarak bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.51-96.
351 Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, s.28.

Nahiv ve dil âlimlerinin şiir eleştirisine katkıları Arap dilinin kaidelerini belirlemede kullandıkları istişhâdlarda (delillerde) öne çıkar. Bu ise zaman, mekân ve ırk faktörlerine bağlı olarak üç temel meselenin ortaya çıkmasını sağlar. Zaman faktörü kadim-muhdes, mekân faktörü şehir-badiye, ırk faktörü ise Arap-Acem meselesinin ortaya çıkmasında etkili olur.[352] Zaman faktörünü dikkate alan âlimler, 2./8. yüzyılın ortalarına kadar Arapların sözlerini hüccet (argüman) olarak kabul ederler.[353] Fasih-hüccet meselesine değinen Süyûtî'nin ifadesine göre dil âlimleri müvelled ve muhdes olanların sözlerinin Arapçada delil kabul edilmediği konusunda icma etmişlerdir.[354]

Mekân faktörünü esas alan âlimler ise zaman faktörünü de göz önünde bulundurarak şiir ve sözleri istişhâd kabul edilebilecek kabilelerin şehirden uzak olmasına dikkat ederler. Ebû Nasr el-Fârâbî'ye (ö. 339/950) göre Arap dilcileri istişhâd meselesiyle daha çok 90/709 yılından 200/816 yılına kadar meşgul olurlar.[355] Dikkat edilirse bu tarih aralığı ilk şiir eleştirmenlerinin ortaya çıkışına, hatta rivayetin sistematik hâle dönüşmesine denk gelir. Şâkir'in ifade ettiği üzere şifahi ve düzensiz bir şekilde yürütülen rivayet, 1./7. yüzyılın sonlarından itibaren kayıt altına alınarak düzenli bir şekilde yapılmaya başlanır.[356] Bu ise ilk şiir eleştirisi, rivayet ve dil çalışmalarının aynı tarihlerde neredeyse bir bütün olarak yürütüldüğünü gösterir. Dilcilerin istişhâd yönüyle zaman ve mekân faktörünü öne çıkarmaları, Ebû Amr ve Asmaî gibi şiir eleştirmenlerinin, şairleri Câhilî olan ile olmayan şeklinde sınıflandırmaları ve birbirinden müstakil görünen iki çalışma sahasının aynı kaynaklardan beslenmesi âlimlerin benzer çalışmalar yaptıklarına delil teşkil eder.

İstişhâdın arttığı, fasih-hüccet meselelerinin gündeme geldiği dönemlerde (Fârâbî'ye göre 1./7. yüzyılın sonlarında) dil âlimleri, şiir eleştirmenleri gibi kabileleri sınıflara ayırırlar. Bilhassa Arap yarımadası dışından olanlarla karışmayan Kays, Temîm, Esed, Tay, Hüzeyl, Kays, Necid'in merkezi kısımları ve Hicaz'daki Arapların lehçeleri esas alınır. Buna karşın Fars, Habeş, Hint ve Bizans gibi yabancı unsurlarla ortak sınırları olan kabilelerin lehçeleri dikkate alınmaz.[357]

---

352 Ayrıntılı bilgi için bk. Ni'me el-'Azâvî, *en-Nakdü'l-lugavî 'inde'l-Arab hattâ nihâyeti'l-karni's-sâbi'i el-hicrî*, Bağdat: Dâru'l-Hürriyye li't-Tibâ'a, 1978, s.35 vd.

353 Saîd el-Efgânî, *Fî Usûli'n-nahv*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1407/1987, s.19.

354 Feccâl, *el-İsbâh*, s.120.

355 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdî, 2. Basım, Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1990, s.147.

356 Şâkir, *Namat sa'b*, s.41.

357 Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s.146-148.

Bu bilgilere özellikle yer verilmesinin sebebi, klasik dönem şiir eleştirisinin temel dinamiklerinin anlaşılmasında dil çalışmalarının önemini vurgulamaktır. Unutulmamalıdır ki Ebû Amr, Yûnus b. Habîb, Halef, Ebû Ubeyde, Asmaî ve daha birçok râvi bu dil çalışmalarına katılır. Dolayısıyla mezkûr râviler, hangi kabilelerin hüccet olduğunu ve hangi kabilelerin lehçelerinin bozulmadığını incelerken esas aldıkları kriterlerin bir kısmını şiir eleştirisine taşırlar. Bunun en güzel örneği, ilk şiir eleştirisi eseri *Fuhûle'*de geçen şair sınıflandırmasıdır. Mezkûr eserde Asmaî, şairleri sadece şiir yönüyle incelemez. Bunun yanında hüccet olup olmadıklarını, lehçelerinin Arap selikasının karakteristik özelliklerini taşıyıp taşımadığını ve Arap olmayan toplumlarla yaşayan şairlerin şiirlerinin esas alınıp alınmayacağını tetkik eder.[358] Bu ise ilk dönem şiir eleştirisinin dil-edebiyat eksenli bir özellik arz ettiğini gösterir.

Şiir eleştirisinin gelişimi ile dil çalışmaları arasındaki ilişkinin idrak edilememesi Asmaî'nin *Fuhûle'*sinin ya da İbn Sellâm'ın *Tabakât'*ının temel dinamiklerinin yanlış yorumlanmasına yol açabilir. Nitekim ilerleyen satırlarda fark edileceği üzere Asmaî, *Fuhûle'*de şairleri nicelik, nitelik, zaman ve mekân açısından değerlendirir. Bazı şairleri ise hüccet olup olmamaları yönüyle ele alır. İbn Sellâm ise, şairler için hazırladığı eserinde nahiv ilmine dair ciddi bilgilere yer verir. Her iki müellifin de şiir eleştirisi eksenli eserlerine nahiv meselelerini dâhil etmesinin sebebi ancak 1./7. yüzyılda Kûfe ve Basra'da hızlanan ilmî hayatın incelenmesiyle anlaşılabilir. Bu ise ilk şiir eleştirisi âlimlerinin aynı zamanda nahiv âlimleri olduklarının, yine Halîl b. Ahmed, Yûnus b. Habîb ve Sîbeveyh gibi ilk nahiv âlimlerinin de şiir eleştirisinde azımsanmayacak bilgi ve kabiliyete sahip olduklarının idrak edilmesiyle mümkündür.[359] Aslında Fârâbî, hangi Arap kabilelerinin sözlerinin hüccet olduğunu aktarırken dolaylı olarak yukarıda temas edilen şiir eleştirisi–dil/nahiv çalışmalarının bütünlüğüne atıf yapar. Zira şiir eleştirmenleri gibi dilciler de her kabilenin ya da her bölgenin sözlerinin kabul edilmeyeceğinin farkındaydılar. Bu sebeple şehirli Araplardan ziyade bedevilerin fasih kullanımlarına yönelirler. Ancak bununla yetinmeyip daha fazla titizlik göstererek çölün derinlikleri ve ıssız yerlerde yaşayan Arapların sözlerini esas alırlar. Bu özelliklerle örtüşen Kays, Temîm, Esed, Tay ve Hüzeyl kabilelerinin lehçelerini Arap dilinde örnek kabul ederler.[360]

---

358 Asmaî, *Fuhûle*, s.61 ve 69; İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.140.

359 Bulut'a göre Sîbeveyh ilk nahiv çalışması olan *el-Kitâb*'ta 1050 beyti şâhid olarak kullanmıştır. Bu sayı, Sîbeveyh'in şiire dair birikimini ortaya koyması bakımından önemlidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Bulut, *Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022, s.116-120.

360 Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, s.147.

Açıklamalar çerçevesinde burada bir hususa değinmekte fayda vardır. Bir nahiv kaidesinin kabul edilebilir olması için hangi kriterlerin öne çıktığının incelenmesinin ya da tartışılmasının filolojik çalışmaların kapsamına girdiği düşünülebilir. Böylece İbn Sellâm'ın eleştiri anlayışının ilmî temellerini oluşturan eleştiri faaliyetleri bağlamında söz konusu çalışmalara değinilmesi yadırganabilir. Ancak 1./7. yüzyılın sonlarından itibaren farklı etmenlere bağlı olarak gelişen ilmî ve kültürel hayatın karakteristik özellikleri bilinmeden şiir eleştirisi dâhil İslami ilimlerin temel özelliklerinin tam olarak bilinemeyeceği ortadadır. Söz konusu yıllarda özellikle nahiv, şiir ve diğer edebî çalışmalar bir bütün olarak gelişim gösterir. Telifte ya da konuların işlenmesinde farklı yöntemlerin uygulanmış olması pekâlâ mümkündür. Burada vurgulanan husus, söz konusu çalışmaların aynı kaynaklardan beslenmesidir. Misal verilecek olursa, en kapsamlı ilk nahiv eseri olan Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ı Arapçanın doğru kullanımlarını ortaya koymak, hataların önüne geçmek ve bir Arap filolojisi oluşturmak amacıyla hazırlanır. Sîbeveyh, bu önemli projesini gerçekleştirmek için Arapçanın güvenilir kaynakları olan şiir ve kadim Arap sözlerini esas alır.[361] Bu ise onun hangi şiirin sahih olduğunu, Cahiliye ya da Sadrü'l-İslâm Araplarının bu şiiri söyleyip söylemediklerini, şiir söyleyenin nerede yaşadığı gibi birçok özelliğe dikkat etmesinde etkili olur. Özel olarak şiirde geçen ifadelerle ilgili "Bu şiirdeki kullanımlara dair bir konudur. Bil ki nesirde (sözde) caiz olmayan şiirde caiz olabilir." açıklaması dil âlimlerinin aynı zamanda şiirde uzman olduklarını gösterir.[362]

Sîbeveyh'in açıklamasının doğru ya da yanlış bir yargı değerine sahip cümle olduğu düşünülebilir. Böylelikle üzerinde düşünülmesi, arka planının araştırılması, ne anlama geldiğinin tespit edilmesi ya da cümle üzerinden nahiv-şiir eleştirisi arasında bir bağ kurulması yadırganabilir. Sîbeveyh'in bir değerlendirme ama aynı zamanda sonuç olan bu bilgiyi aktarmak için kendisine ulaşan Arap şiirini incelediği dikkate alındığında cümlenin ciddi öneme sahip olduğu ortaya çıkar. Şöyle ki bu cümle üzerinden Sîbeveyh dolaylı olarak şiirleri değerlendirir. Aynı zamanda belirli ölçütler çerçevesinde kafiye ve vezne dikkat edilerek nazmedilen şiir ile kurallar bakımından daha serbest olan nesrin aynı olmadığını vurgular. Sonuç ifade eden bu değerlendirme ise şiirlerin biçimini dikkate alması dolayısıyla doğrudan şiir eleştirisiyle ilintilidir. Bu durum, ilk dönem nahiv ve dil âlimlerinin gerek kaynak gerekse bilgileri işleme noktasında

---

361 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Muhammed Kâzım el-Bekkâ, Beyrut: Mektebetü Zeyn el-Hukûkiyye ve'l-Edebiyye, 1425/2015, c.1, s.23.

362 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, c.1, s.173-181 ve c.3, s.178-184.

şiir ve edebiyat âlimleriyle birçok noktada buluştukları, bunların birbirlerinden keskin sınırlarla ayrılmasının mümkün olmadığı anlamına gelir.[363]

Şiir Eleştirisi Okullarının Tedvin Sürecine Geçişi: Fuhûletü'ş-şu'arâ' Örneği[364]

Gerek şiir gerekse hadiste rivayet sisteminin gelişmesiyle ve tedvin hareketlerinin hızlanmasıyla 2./8. yüzyılın sonlarında tedvin edilen malzemenin telif ve tasnif süreci ağırlık kazanır.[365] Bu bağlamda dil ve edebiyat alanında Halîl b. Ahmed'in *el-Ayn* sözlüğü, Sîbeveyh'in nahiv eseri *el-Kitâb*'ı, Hammâd'ın *Muallakât*'ı ve Mufaddal'ın *Mufaddaliyyât*'ı gibi birçok çalışma yapılır. Bu eserlerin telif edildiği dönemde şiir eleştirisi alanında sözlü gelenek baskın bir unsur olarak öne çıkar. Dolayısıyla âlimler şair ve şiirleri ders halkalarında değerlendirir. Ancak farklı disiplinlerde artan telif hareketleri, şiir eleştirisinin de telif çerçevesinde genelgeçer kriterler eşliğinde yapılmasının önünü açar. Cahiliye ve Sadrü'l-İslâm döneminde daha çok zevkiselime dayanan, ayrıntılı tahlil ve değerlendirmelerden uzak olan şiir eleştirisi, 2./8. yüzyılın başlarından itibaren özellikle nahiv âlimlerinin katkıları sayesinde talil (sebep-sonuç) eksenli bir kimlik kazanır.[366] Zira nahiv âlimleri, Arap dilinin kaidelerini oluştururken sadece lafızlara değil, lafızların söyleniş biçimine de dikkat ederler. Bu ise, şiirlerin etkili bir şekilde söylenip söylenmediği üzerinde düşünmeyi gerektirir. Aynı zamanda dilci olan şiir eleştirmenleri, nahiv âlimlerinin bu yaklaşımlarını örnek alarak şairleri Cahiliye döneminde esas alınan zevkiselimin yanında dilin doğru kullanımı, garip lafızların kullanım sıklığı ve lafız-anlam uyumu gibi birçok yönden incelerler.[367]

İbn Sellâm'ın dünyaya geldiği 139-140/756-757 yıllarında Basra'da şiir eleştirisi ve Arap dili alanında artan hareketlilik birçok kazanımı beraberinde getirse de bazı ciddi problemlerin ortaya çıkmasına sebep olur. "En üstün şair kimdir?" şeklinde şairleri esas alan problemin, temas edilen problemlerin en tehlikelisi

---

363 Ayrıntılı bilgi için bk. Seniyye Ahmed Muhammed, *en-Nakd 'inde'l-lugaviyyîn fi'l-karni's-sânî*, Bağdat: Dâru'r-Risâle li't-Tibâa, 1977, s.5 vd.; Azzâvî, *en-Nakdü'l-lugavî*, s.22-150; Mahmûd Şâkir el-Kattân, *Nakdü'l-lugaviyyîn li'ş-şi'ri'l-Arabî hattâ nihâyeti'l-karni's-sâlis el-hicrî,* 2. Basım, Kahire: Dâru'l-İttihâdi't-Teâvünî li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1407/1987, s.12 vd.

364 Bu başlık altındaki bir kısım açıklamaların geniş hâli çalışmadan üretilen makalede yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Araz, "Asmaî'ye Göre En Üstün (Fahl) Şair Olmaya Engel Faktörler: Fuhûletü'ş-Şu'arâ' Çerçevesinde Bir İnceleme", *Istanbul Journal of Arabic Studies (JAS)*, Cilt.6, Sayı 2. (2023), s.284-307.

365 Mustafa eş-Şek'a, *Menâhicü't-te'lîf 'inde'l-Arab: kısmü'l-edeb*, 6. Basım, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1991, s.101-102.

366 Atîk, *Târîhü'n-nakd*, s.267.

367 Atîk, *Târîhü'n-nakd*, s.268-270.

olduğu söylenebilir. Aslında şiir eleştirisi ve dil çalışmalarına bakıldığında bu problemin söz konusu dönemde ortaya çıkmasının âdeta bir zorunluluk olduğu fark edilir. Şöyle ki 2./8. yüzyıldaki şiir eleştirisi çalışmaları incelendiğinde bunun iki yönlü gerçekleştiği görülür: a) Cahiliye döneminden itibaren hâkim olan zevkiselim. b) Şairler hakkında yapılan değerlendirmelerin derlenmesi ve yorumlanması.[368]

(a) Maddesinde zikredilen durum şiir eleştirisi için vazgeçilmezdi. Zira zevkiselim olmadan şairlerin ifadelerinin yorumlanması güçtür.[369] (b) Maddesi ise, (a) maddesinde ortaya çıkan değerlendirmelerden hareketle gelişen şiir eleştirisinin temel yapısını teşkil eder. Tam da burada 2./8. ve 3./9. yüzyıl âlimlerinden Asmaî, her iki maddedeki temel unsurları sentezleyerek bir şiir eleştirisi anlayışı geliştirir. O, şair ve şiirlerin değerlendirilmesinde zevkiselimi yadsımaz. Ancak nahivcilerin önem verdikleri zaman ve mekân faktörlerine önem verir, belagat bilginlerinin esas aldıkları nazım, lafız-anlam vb. hususlara dikkat eder. Böylece bir yandan nahivcilerden, diğer yandan belagat eğilimli görüşlerden beslenen şiir eleştirmenlerinin kriterlerini göz önünde bulundurarak 2./8. yüzyılın sonları ile 3./9. yüzyılın başlarında şiir eleştirisinde öne çıkan temel problemleri çözmeye çalışır. Onun çözüm faaliyetinin iyi anlaşılabilmesi için öncelikle Arap şiirinin söz konusu dönemlerde nasıl bir işlevi olduğunun kapsamlı bir şekilde saptanması gerektiği unutulmamalıdır.

Hatırlanacağı üzere Cahiliye döneminde şiir, Arap toplumu için sadece söz ürünü değil, bunun yanında toplumsal ihtiyaçlara cevap veren bir işleve sahipti. Aslında şiir, eğlencenin yanı sıra siyaset, kültür, tarih, savaş ve barış görevi gören önemli bir sözlü araçtı. Ebû Amr'ın, "Cahiliye döneminde şairlerin konumu ümmetlere gönderilen peygamberler konumundaydı." açıklaması söz konusu önemin hangi boyuta ulaştığını gösterir.[370] Bu önemi İbn Kuteybe, "Şiir; Arapların ilminin madeni, hikmetlerinin odak noktası, haberlerinin toplandığı divanları, başarı ve kahramanlıkları üzerine kurulan bir surdur." açıklamasıyla teyit eder.[371] Dikkat edilirse Ebû Amr ve İbn Kuteybe'nin şiir hakkındaki açıklamaları şiirin daha çok Arapların yaşadıklarını kaydeden arşiv özelliğini vurgular. Bunun yanı sıra şiirin dinî bağlamda öne çıkan ve evrensel kabul edilebilecek bir misyonunun olduğu hatırlanmalıdır. Abdullah b. Abbas'ın Kur'an'da çözü-

368 Atîk, *Târîhü'n-nak*d, s.272-276.

369 Şâyib, *Usûli'n-nakdi'l-edebî*, s.121-122.

370 Râzî*, Kitâbü'z-Zîne*, s.105.

371 İbn Kuteybe, *Fazlü'l-Arab ve't-tenbîh 'alâ 'ulûmihâ,* thk. Velîd Mahmûd Hâlis, Ebûzabî: el-Mecma'ü's-Sekâfî, 1998, s.150.

lemeyen bir anlamla karşılaşıldığında şiire başvurulmasını işaret etmesi şiirin evrensel özelliğini ortaya koyması bakımından önemlidir.[372]

Açıklamalardan hareketle şiirin öneminin sadece Arapların tarihini kaydeden bir arşiv işlevi görmesinden ibaret olmadığını, İslami ilimlerin anlaşılması noktasında vazgeçilmez bir araç olmasıyla da ilintili olduğu anlaşılır. Tam da burada söz konusu iki işlevin, 2./8. yüzyılda şiire ciddi değer verilmesinde ve tedvin edilmesinde önemli rol oynar. İbn Kuteybe'nin şiire dair mezkûr açıklamasındaki ifadeler, 2./8. yüzyılda şiir rivayeti ve tedvinine verilen önemin arka planını yansıtır. Şiirin, "Arapların ilminin madeni" kabul edilmesi, "haberlerini içeren divan" olması, "başarı ve kahramanlıklarını temsil görevi" görmesi, yoğun olarak rivayet edilmesinde etkili olur. İbn Sellâm'ın şiirin tedvin edilmeye başlandığı dönemde kabilelerin, az buldukları şiirlerine eklemeler yapmaya girişmesi ve uydurma şiir üzerinden kahramanlıklarını vurgulamak istemesi bu etkinin sonuçlarından biri olarak değerlendirilebilir.[373]

Şiirin kayıt altına alınması şiir eleştirisi âlimlerini ilk başta bir çıkmaza sürükler. Şöyle ki daha önce münferit olarak icra edilen şiir rivayeti İslami ilimlerin teşekkül sürecine girmesiyle beraber sistematik bir hâle dönüşür. Misal vermek gerekirse, yukarıda ifade edildiği üzere Cahiliye şairi Evs b. Hacer - Züheyr b. Ebî Sülmâ - Ka'b b. Züheyr ve Hutay'e (ö. 59/678 [?]) - Hudbe b. Haşrem (ö. 50/670 [?] - Cemîl b. Ma'mer (ö. 82/701) şeklinde öne çıkan rivayet zinciri rivayetin sistematik hâle gelmeden önceki sürecini, yani münferit hâlini yansıtır.[374] Dikkat edilirse bu rivayet türünde öne çıkan özellik tek bir şaire ait şiirlerin sadece bir senet zinciri üzerinden rivayet edilmesidir. Bunun başka bir formu ise râvilerin bir kabilenin şiirlerini ya da ahbârını rivayet etmesidir.[375]

1./7. yüzyılın sonları ile 2./8. yüzyılın başlarında kozmopolit hâle dönüşen Kûfe ve Basra şehirlerinde artan ilmî hareketlilik rivayetin de ilmî bir temele dayanma ihtiyacını zorunlu kılar. Bu ihtiyacın hissedilmesinde Kur'an'ın anlaşılmasında şiirin gerekliliğinin fark edilmesi, nahiv ilminde şiirin temel argümanlardan kabul edilmesi, yerleşik hayatta belirli bir istikrar yakalayan kabilelerin, tarihlerini şiirde aramaları gibi faktörlerin etkisi göz ardı edilmemelidir. Sistematik çalışmalara duyulan ihtiyaç sonucunda 2./8. yüzyılda şiir rivayeti alanında uzman âlimler tarafından icra edilmeye başlanır. Daha önce müstakil başlıklar altında ele alınan Ebû Amr, Hammâd ve Halef, şiir rivayetini sözlü gelenekten yazılı geleneğe taşıyan bu âlimlerin başında gelir.[376]

---

[372] İbn Reşîk, *el-Umde*, c.1, s.27.
[373] İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.46.
[374] Esed, *Masâdirü'ş-şi'r*, s.222-223.
[375] Esed, *Masâdirü'ş-şi'r,* s.231-237.
[376] Esed, *Masâdirü'ş-şi'r,* s.252-253.

Şiir rivayeti birçok problemi beraberinde getirecek şekilde icra edilir. Özellikle Kûfe ve Basra âlimlerinin birbirlerini güvenilir olmamakla itham etmesi problemleri çıkmaza sokar.[377] Ancak rekabetten kaynaklandığı düşünülen bu hususların şiir rivayetindeki problemlerin ortaya çıkmasına dolaylı etkisi olduğu hatırlanmalıdır. Asıl etki, yüzyıllara yayılan şifahi kültüre arız olan değişiklikler olarak karşımıza çıkar. 5. yüzyılda inşat edilen şiirlerin hiçbir değişikliğe uğramadığını tespit etme ya da aynı dönemde yaşayan şairlerin şiirlerini sınıflandırma problemi önemli tartışmalara yol açar. Bu probleme değinen Asmaî, neslinden bazı kişilerin müdahaleleri sonucu Ağleb el-İclî'nin (ö. 21/642) şiirlerinin tespit ve değerlendirmesinin kendisini yorduğunu sarahaten ifade eder.[378] İbn Sellâm ise şiirle ilgili bu tartışmaların farkında olacak ki her türlü şiiri eserine alması dolayısıyla siyer âlimi İbn İshâk'ı (ö. 151/768) sert bir dille tenkit eder, hatta onu şiirde bilgi sahibi olmamakla suçlar. İbn Sellâm'a göre İbn İshâk, kafiyeli ya da vezinli olması dolayısıyla şiir gibi görünen sözleri şiir adı altında eserine alan bir isimdir.[379] Yine o, eserinin başka bir yerinde şiirin sahih olanını olmayanından ayırmada ilim ehlinin karşılaştığı en önemli zorluğun, badiyede şairlerin neslinden gelenlerin söyledikleri şiirleri şairlere isnat etmeleri olduğuna dikkat çeker.[380]

Artan şiir intihaline karşı genel bir mücadele stratejisi çizmek zorunda kalan Asmaî ve İbn Sellâm'ın açıklamalarından fark edileceği üzere 2./8. ve 3./9. yüzyıllarda sözün kafiyeli olması şiir olarak kabul edilmesi için yeterli şart değildi. Aynı şekilde eski dönemlerden rivayet edilen sözlerin tetkik edilmeden kayda geçirilmesi şiir adına bir kazanım olarak kabul edilmiyordu. Gerek Asmaî gerekse öğrencisi İbn Sellâm, şiirin otantikliği meselesinden şairlerin şiirdeki kabiliyetleri meselesine kadar tüm bu problemlerin farkındaydı. Tam da burada Asmaî, şairlerin değerlendirilmediği, hangi şiirin daha kaliteli olduğunun tespit edilmediği bir dönemde hocası Ebû Amr'dan aldığı derslerin de yardımıyla şairleri mercek altına alacak şekilde geniş bir araştırma yapar. Derin araştırması sonucunda şiir ve şairler hakkında dönemindeki âlimlerin ulaşamadığı bilgilere ulaşır.[381] Şairlerin şiirlerini doğrudan rivayet etmek yerine eleştirel incelemeye tabi tutarak yeniden yapılandırır. Gerek katıldığı derslerde gerekse Basra'daki

[377] Bazı örnekler için bk. Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, s.86.
[378] Asmaî, *Fuhûle,* s.42-43.
[379] İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.7-8.
[380] İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.46-47.
[381] Sîrâfî, *Ahbârü'n-nahviyyîn*, s.47; Asmaî'nin ilmî kişiliği için ayrıca bk. Nâsır Tevfîk el-Cübbâî, *el-Asmaî nâkidü'ş-şi'r.* Ebûzabî: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2009, s.17-23.

Mirbed panayırında şairlerin ve fasih Arapların söylediklerini kayıt altına alması Arap şiirine bütüncül bir şekilde yaklaşmasında etkili olur.[382]

Şiir rivayetinde Asmaî'nin ismi üzerinde durulmalıdır. Zira o, şiir rivayetinin ustası kabul edilen Ebû Amr ile sonraki nesil şiir âlimleri arasında köprü vazifesi görmesi yönüyle önem arz eder. İki râvi arasındaki sıkı ilişki Ebû Amr'ın şiir hakkındaki bütün bilgilerini Asmaî'ye aktarmasında etkili olur.[383] Asmaî de Ebû Amr'ın derslerinden oldukça istifade ettiğini "… Ebû Amr'a ne sorduysam cevabını aldım." ifadesiyle açıkça belirtir.[384]

İlk başta bu ifade, 2./8. yüzyılın Basra'sında ders halkalarında yaşanan yaygın örneklerden biri olarak düşünülebilir. Ancak yukarıda ifade edildiği üzere Ebû Amr'ın, klasik Arap şiir rivayetinin sistematik döneminde birinci nesil, Asmaî'nin ise ikinci nesil râviler tabakasının başında geldiği dikkate alındığında buradaki hoca-talebe ilişkisinin önemli sonuçları olduğu anlaşılır. Ebû Amr'ın, oda dolusu kitabı olduğu rivayetlerinin hakikati yansıttığı kabul edildiğinde Asmaî'nin hocasından hangi ölçüde faydalandığını tespit etmek pekâlâ mümkündür.[385]

Ebû Amr başta olmak üzere dönemin âlimlerinden ders alan Asmaî şiir rivayeti hususunda ortaya çıkan problemleri fark eder. Gerek Ebû Amr'la yaptığı derslerde gerekse müstakil olarak yürüttüğü çalışmalarda Cahiliye şiirinin rivayeti, zaman farkı dolayısıyla şairlerin şiirlerinin aynı kategoride değerlendirilmesinin mümkün olup olmadığı, kadim-muhdes (eski-yeni) meselesi gibi birçok problemle karşılaşır. Aslında Asmaî, on yıl gibi uzun kabul edilebilecek süre boyunca kendisinden ders aldığı Ebû Amr'ın Emevî döneminde (İslami dönem) söylenmiş bir beyti dahi hüccet görmediğini ifade eder.[386] Bu ve benzeri örnekler, Basra'daki âlimlerin dersleri ve bedeviler arasında mekik dokuyan Asmaî'nin şair ve şiirlere bakış açısını şekillendirir.

---

[382] Asmaî'nin Mirbed panayırında inşat edilen şiirleri kaydettiğine dair bk. Ebû Alî el-Kâlî, *Zeylü'l-Emâlî ve'n-nevâdir,* Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1976, c.3, s.203.

[383] Ebû Amr ile Asmaî arasındaki sıkı ilişkinin varlığını gösteren bazı rivayetler için bk. Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, s.35-38; başka bir kaynakta Asmaî, Ebû Amr'dan on yıl ders aldığını ifade etmiştir. bk. Câhiz, *el-Beyân*, s.320-321.

[384] Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-rüvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1986, c.4, s.134.

[385] Asmaî'nin aktardığına göre Ebû Amr'a bin mesele sorar. Bunun üzerine Ebû Amr, ona bin delille cevap verir. Bütün bu rivayetler, Asmaî ile hocası Ebû Amr arasındaki ilişkinin, Asmaî'nin klasik Arap şiiri noktasında geniş bir ilme sahip olmasına katkı sağladığını gösterir. Bilgi için bk. İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-rüvât*, c.4, s.133.

[386] Câhiz, *el-Beyân*, c.1, s.321.

Asmaî gibi ikinci nesil şiir eleştirmenlerinin değerlendirmelerinde 2./8. yüzyıl şiir âlimlerinin etkisi hissedilir.[387] Asmaî'nin Emevî dönemi şairleri hakkındaki açıklaması bu durumu tüm açıklığıyla gözler önüne serer.[388] Ancak onun, şiir rivayeti sürecinde oluşan bu etkiden olabildiğince kurtulmaya çalıştığı dikkatlerden kaçmaz. Cahiliye ve Sadrü'l-İslâm dönemleri şairlerini eleştirmeyen hocası Ebû Amr'ın aksine Cahiliye şairlerini tenkide tabi tutması ve şiir söylemedeki ustalıklarına göre sınıflandırması onun tarafgir bir yaklaşım içinde olmadığını gösterir. Dönemindeki âlimlerle karşı karşıya gelmemek için bunu ilmî bir şekilde yapan Asmaî, şiirlerden hareketle fahl kavramı üzerinden kaliteli şiir ve üstün şair algısının teorik temellerini aramaya koyulur. Nihayetinde o, kafiyeli her sözün şiir adı altında değerlendirilmesinin imkânı olmadığı gibi şiir söyleyen her şairin de aynı kategoride yani şair kategorisi altında değerlendirilmesinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşır.[389] Asmaî de Ebû Amr gibi ulaştığı sonuçları bazen herkese açık ders halkalarında bazen de özel olarak öğrencileriyle paylaşır. Asmaî'nin öğrencilerinden Ebû Hâtim, hocasının derinlikli ve bütüncül araştırmalar sonucunda ulaştığı bilgileri sonradan *Fuhûletü'ş-şu'arâ'* adıyla bilinecek bir eserde bir araya getirir. Eseri ilk olarak neşreden Charles Torrey'nin (ö. 1956) ifade ettiği gibi Ebû Hâtim, Asmaî'yi bir not defteriyle takip ederek şairler hakkında söylediklerinin çoğunu kayıt altına alır.[390]

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere *Fuhûle,* şiir rivayetinin karmaşık bir hâl aldığı dönemde uzun bir zaman diliminde yapılan geniş araştırmalar sonucunda ortaya çıkar. Eserin temellerini ve ortaya çıkışında etkili olan amilleri bütünüyle ortaya koymak mümkün olmasa da aşağıdaki gibi özetlenebilir:

- Cahiliye ve İslami dönemde şair ve şiir eksenli tenkitlerin sistematik olmamasından dolayı hangi şairin kaliteli olduğunun tam olarak tespit edilememesi.
- Kadim-muhdes eksenli tartışmaların yarattığı kaliteli ve üstün şair/şiir problemi.
- Artan şiir rivayetinin beraberinde getirdiği güvenilirlik problemi.
- Şiir râvilerinin beyitten beyte değişkenlik arz eden sübjektif değerlendirmeleri.
- Nahiv-sarf ilimlerinin etkisiyle öne çıkan istişhâd eksenli tartışmaların gündeme getirdiği fasih ve hüccet meseleleri.

---

387 Saffâr–Hallâvî, *Muhâdarât fî târîhi'n-nakd*, s.81.
388 Asmaî, *Fuhûle,* s.40-41.
389 Asmaî, *Fuhûle,* s.20.
390 Asmaî, *Fuhûle,* thk. Torrey, s.38.

- "Çok şiiri olan şairin en kaliteli şair olduğu" ya da "Her şiir söyleyenin şair olduğu" görüşünün ilmî bir zemini olmadığının vurgulanmak istenmesi.
- Kaliteli şiir söylemede nitelik kadar niceliğin de önemli olduğunun vurgulanmak istenmesi.
- Klasik dönem şiir sanatının orijinal standartlarını olumsuz etkileyen tema (dinî-ahlaki) ya da kişisel özelliklerin (cömert-iyi olmak) şiirin niteliğine etkisinin gösterilmek istenmesi.

Bu ve benzeri amiller, *Fuhûle*'nin kaleme alınmasını sağlar. Eserdeki şiir eleştirisi problemleri mezkûr amiller çerçevesinde işlenir. Bu ise Asmaî'nin, dönemin şiir eleştirisi problemlerinin farkında olduğunu ve gerek entelektüel gerekse geleneksel birikimiyle buna çözüm bulmak istediğini gösterir. Ayrıca öğrencisi Ebû Hâtim'in, problemlere ışık tutmak adına hocasına bilinçli ve planlı bir şekilde konuyla ilgili sorular sorduğuna işaret eder. Özellikle şiir eleştirisinin sözlü geleneğinde öne çıkan *"Hangi şair en üstündür?"* gibi soruları Araplar arasında kullanılan fahl kavramı üzerinden Asmaî'ye sorması bunu destekler niteliktedir.[391] Esere fahl'in çoğul hâli olan *Fuhûle* adının verilmesi ise (*Fuhûletü'ş-şu'arâ'*: Üstün şairler) fahl şair probleminin yoğun bir şekilde işlendiğine işarettir.

Cahiliye döneminden başlamak üzere Asmaî'nin yaşadığı döneme kadar ki şiir eleştirisini bir zincir halkası olarak tasavvur etmek mümkündür. *Fuhûle,* bu halkalardan sadece birini oluşturur. Ancak diğer halkalara geçmek için sözlü gelenek ile yazılı gelenek arasında köprü işlevi gören bu halkanın doğru bir şekilde konumlandırılması ve halkalar arasında nasıl bir rol üstlendiğinin tespit edilmesi önemlidir. Bu ise ancak *Fuhûle'*deki soru ve cevapların bütüncül bir perspektifle okunmasıyla mümkündür. *Fuhûle'*deki soruları soran şiir râvisi Ebû Hâtim iken bu sorulara cevap veren ise dil ve edebiyat âlimi Asmaî'dir. Eserdeki cevapların, eserin farklı yerlerinde farklı şekillerde bulunması soru-cevap silsilesinin aynı zamanda ve tek bir derste vuku bulmadığına işarettir.[392] غَيْرَ مَرَّةٍ (birden fazla kez), فَقُلْتُ لَهُ يوْمَ دَخَلَ عَلَيْهِ (… yanına geldiği gün ona sordum), وَقالَ لِي (bir defasında bana dedi ki), سَمِعْتُ مَرَّةً (bir defasında duydum), قَالَ الأَصْمَعِيُّ يَومًا (Asmaî bir gün şöyle dedi) gibi kayıtlar soruların farklı zaman ve mekânlarda cevaplandığını ortaya koyar.[393]

---

[391] Asmaî, *Fuhûle,* s.19-20.
[392] Asmaî, *Fuhûle,* s.23, 27 ve 31.
[393] Asmaî, *Fuhûle*, s.19, 41-43 ve 82.

Açıklamalardan hareketle, eserdeki diyalogların büyük bir bölümünün yalnızca Asmaî ve Ebû Hâtim arasında gerçekleştiği anlaşılır. Asmaî'nin Ebû Amr'dan tahsil ettiği ilim başta olmak üzere fasih bedevilerden derlediği şiirlerin farkında olan Ebû Hâtim, söz konusu birikimi muhafaza etmek gayesiyle Asmaî'ye sorular yöneltir. Ebû Hâtim'in *Fuhûle'*deki açıklamaları bu gayretini tüm yönleriyle açıklar niteliktedir:[394]

...فَلَمَّا رَآنِي أَكْتُبُ كَلَامَهُ فَكَّرَ...

"Söylediklerini yazdığımı görünce düşündü."

Her şeyden önce bu ifade, Asmaî'nin belirli bir düşünme serüveninden sonra görüş belirttiğini gösterir. Bunun yanında Ebû Hâtim'in, Asmaî'nin görüşlerine değer verdiğine ve kaybolmasının önüne geçtiğine işaret eder. Ancak bu değerin, hoca-talebe ilişkisinden kaynaklanmadığı hatırlanmalıdır. Ebû Hâtim, Asmaî'nin şiir eleştirisinde öne çıkan problemleri ciddi çalışma ve inceleme sonucunda gidermeye çalıştığını biliyordu. Asmaî'nin, Cahiliye başta olmak üzere Sadrü'l-İslâm ve Emevîler dönemi şairlerinin şiirlerini derinlemesine tetkik ettiğini, hangi şairin nasıl bir başarı elde ettiğini bildiğini, şiirdeki ustalığın temel etmenlerinin nasıl olduğunu tespit ettiğini de biliyordu. Asmaî'nin düşünmesi (فَكَّرَ), şairler arasında kıyaslama yapması (كُلُّهُمْ أَخَذُوا مِنْ قَوْلِهِ), âlimlerin görüşlerini gözden geçirmesi (وَلا أَدْرَكْتُ العُلَمَاءَ بِالشِّعْرِ), şiirleri tetkik etmesi (أَفْسَدَ شِعْرَهُ), bazı meselelerde araştırmalarının devam ettiğine işaret eden ifadeler kullanması (وَلَا أَسْتَيْقِنُهُ) gibi hususlar şairler hakkındaki araştırmasından sonra önemli bulgulara ulaştığını gösterir.[395] Ebû Hâtim'in, Asmaî'ye onlarca şair hakkında "Bu şair fahl midir?" şeklinde soru sorması da bu bulguların kaybolmasının önüne geçmeye matuftur.[396] Bu sebeple o, uzun tecrübe ve araştırmaya dayanan bu bilgileri kayıt altına almaya gayret eder ve şairlerin usta/fahl olup olmadıkları hakkında hayatının sonuna kadar Asmaî'ye sorular sorar. Onun ifadelerinde bu ısrarlı soru silsilesini görmek mümkündür:[397]

وَسَأَلْتُهُ آخِرَ مَا سَأَلْتُهُ قُبَيْلَ مَوْتِهِ ...

"Vefatından kısa bir süre önce ona şunu sordum…"

Bir şeyin öncesinin olduğuna delalet eden آخِرَ (son, sonuncu) kelimesi Ebû Hâtim'in Asmaî'ye başka sorular sorduğunu kanıtlar niteliktedir. İsm-i tasgîr

[394] Asmaî, *Fuhûle,* s.20.
[395] Asmaî, *Fuhûle,* s.20, 21, 34 ve 39.
[396] Asmaî, *Fuhûle,* s.19 vd.
[397] Asmaî, *Fuhûle,* s.19.

formunda gelen قُبَيْلَ (kısa bir süre önce) kelimesi ise Ebû Hâtim'in, şair ve şiir eleştirisi hususunda Asmaî'nin birikiminden faydalanmadaki ısrarına ve gayretine işarettir. Bu ısrar ve gayretin başka bir örneği fahl kavramıyla ilgili sorusunda ortaya çıkar. O, fahl kavramının delaletini bildiği hâlde Asmaî'nin kavrama nasıl yaklaştığını öğrenmek için fahl'in hangi anlama geldiğini sorar.[398] İbn Mukbil (ö. 70/689'dan sonra) ile er-Râî'den (ö. 97/716 [?]) hangisinin daha şair olduğu sorusuna Asmaî'nin verdiği yanıtı yeterli bulmayan Ebû Hâtim'in "لَا يُقْنِعُنَا هٰذَا" (bu bizi ikna etmiyor) şeklinde tepki vermesi soruları hangi ciddiyetle sorduğu konusunda aydınlatıcı ipuçları taşır.[399]

Ebû Hâtim'in sorularındaki ısrarı ve Asmaî'nin şiir eleştirisindeki birikiminden faydalanma gayreti *Fuhûle'*nin genelinde gözlemlenir. Fahl kavramı hâkim konu olsa da eser, şiir eleştirisine dair birçok meseleye temas etmesiyle dikkat çeker. Zira Ebû Hâtim'in sorduğu sorular üzerinden Asmaî, sadece fahl şair problemini irdelemez. Bununla birlikte müvelled (şehirli şairler), rüccâz (recez söyleyenler), fasîh, hüccet, saâlîk (dışlanmış, eşkıya şairler), tabakât, mukıl (az şiir söyleyenler), müksir (çok şiir söyleyenler), kurâ (şehir şairleri) ve mugalleb (hasmına karşı koyamayan şairler) gibi birçok şiir meselesine de temas eder. Ancak bu konuların çoğunluğunun fahl kavramı ile bağlantılı olarak işlendiğini belirtmekte fayda vardır. Bu ise *Fuhûle'*nin anlaşılmasında fahl kavramının kilit konumda olduğunu gösterir. Zira Ebû Hâtim'in sorularının merkezinde "Hangi şair fahl'dir?" sorusu yer alır. Bu soru çerçevesinde Asmaî, şairleri fahl başta olmak üzere birçok sınıfa ayırır. Buna göre bazı şairlerin fahl kabul edilmemesinin sebebinin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle fahl kavramının delaletinin anlaşılması gerektiği ortadadır. Delaletine ve teorik çerçevesine bağlı olarak şairin fahl olmasının önüne geçen faktörlerin tespiti bu şekilde mümkün hâle gelir.[400]

Günümüze ulaşan ilk Arap şiir eleştirisi eseri *Fuhûle'*ye burada yer verilmesinin sebebi üzerinde durulmalıdır. *Fuhûle'*nin Arap şiir eleştirisinde doğru bir şekilde konumlandırılması müstakil bir şiir eleştirisi disiplini hususunda İbn Sellâm'ın hayata geçirmek istediği projenin arka planının anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Nitekim *Tabakât*, dönemindeki şair ve şiirlerle ilgili problemleri iyi gözlemleyen Asmaî'nin şairleri sınıflandırma projesinin uzantısı ve geliştirilmiş

---

398 Asmaî, *Fuhûle,* s.20; bu konudaki tespitler bk. Araz, "En üstün şair kimdir?", s.14-25.

399 Asmaî, *Fuhûle,* s.38.

400 Fahl'in tanımı hakkında ilerleyen satırlarda "Fahl (En Üstün Şair) Problemi" başlığı altında ayrıntılı bilgi verilmiştir.

hâli olarak okunabilir. *Fuhûle'*nin *Tabakât* üzerindeki etkisinin tam olarak anlaşılabilmesi için özellikle iki ayrıntı üzerinde durulmalıdır:

a) İbn Sellâm'ın Asmaî'nin öğrencisi olması.

b) *Fuhûle* ve *Tabakât'*ta ele alınan bazı konuların ortak olması.

İbn Sellâm'ın yaşadığı dönemde hoca-öğrenci ilişkisi büyük önem arz etmekteydi. Zira Basra ve Kûfe âlimleri arasında rekabet vardı. Dolayısıyla hangi öğrencinin kimden ders aldığı, hangi şiirleri kimin yanında okuduğu ve rivayet ettiği şiirleri gözden geçiren hocalarının olup olmadığı hayati bir öneme sahipti. İbn Sellâm, *Tabakât*'ın başında bu öneme temas eder. Ayrıca ilim ehlinin icma ettiği hususun dışına kimsenin çıkamayacağını belirterek hocaların otoritesine vurgu yapar. Kûfe'li Hammâd'ın şiir rivayetinde güvenilir olmadığını iddia ederek Basralı ve Kûfeli âlimler arasındaki rekabete işaret eder.[401]

İbn Sellâm'ın yaşadığı dönemde hoca-talebe ilişkisinin önemi Asmaî'nin değerlendirmelerinde de görülür. Hatırlanacağı üzere Asmaî, Ebû Amr'ın öğrencisiydi. O, hocasının görüşlerini benimsemekle kalmaz, aynı zamanda şiir eleştirisinde de kullanır. İslami dönem şairleri hakkında yorum yapmaması buna örnektir. Ebû Amr gibi Asmaî de Ahtal, Cerîr ve Ferezdak gibi şairler hakkında değerlendirmede bulunmaz.[402]

Asmaî'nin Ebû Amr'dan etkilendiği gibi İbn Sellâm da Asmaî'den etkilenir.[403] Asmaî'nin ilminden faydalanarak şair ve şiirlere dair görüşlerini göz önünde bulundurur.[404] İbn Sellâm'ın, *Tabakât'*ta fahl şairlere yer vermesi, şairleri farklı kategoriler altında sınıflandırması, niceliğe ve niteliğe önem vermesi, şiir sınıflandırmasında zaman ve mekân kriterini göz önünde bulundurması Asmaî'nin görüşlerini geliştirerek tamamlayamadığı bazı projelerini farklı açılardan zenginleştirip tamamlamak istediğini gösterir.[405] Bize göre Asmaî'nin, şairleri nitelik, nicelik, zaman, mekân, kalite vb. birçok faktöre bağlı olarak değerlendirmesinde öne çıkan fahl şair anlayışını ve şiir sınıflandırmasını devam ettiren kişi İbn Sellâm'dır. İbn Sellâm dışında kalan şiir eleştirmenleri fahl kavramı üzerine yeterince gitmez, şairleri bu kavram etrafında değerlendirmezler. *Tabakât*'ın iç bütünlüğü, ele aldığı meseleler ve eserdeki şairlerin sınıflandırılması incelenirken zikredilen iki husus ihmal edilmemelidir.

---

[401] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.4, 7 ve 48.

[402] Asmaî, *Fuhûle*, s.40-42.

[403] Dâvûd Sellûm, *en-Nakdü'l-Arabî el-kadîm beyne'l-istikrâ' ve't-te'lîf*, s.202.

[404] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.244-245, 2/738.

[405] Karşılaştırma için bk. Asmaî, *Fuhûle*, s.19 vd.; İbn Sellâm, *Tabakât*, c.2, s.1005-1009.

İBN SELLÂM'DA ŞİİR ELEŞTİRİSİ

"İbn Sellâm'da şiir eleştirisi" başlığından maksat, İbn Sellâm'ın klasik dönem şair ve şiirlerine yaklaşımıdır. Başlıkta hangi şair ya da şiirlerin kastedildiğinin belirtilmemesi İbn Sellâm'ın farklı dönemlerden birçok şairi incelemesi sebebiyledir. O, hocaları Asmaî ve Ebû Amr'ın aksine sadece Cahiliye şairlerini değil, bunun yanında İslami dönem şairlerini de değerlendirir. İbn Sellâm'ın bu konuda farklı bir bakış açısı kazanmasında etkili olan amilleri tespit etmek için öncelikle yaşadığı çevre, dönemindeki ilmî gelişmeler ve şiir eleştirisinin gelişimi incelenmelidir.

İbn Sellâm'ın Hayatı

Hz. Ömer döneminde 16-17/637-638 (ya da 14/635) yıllarında inşa edilen Basra, Arap kabileleri başta olmak üzere yeni fethedilen ülkelerden insanların yerleşmesiyle kozmopolit hâle gelir.[406] İlk başta fetihlere üs olmak için inşa edilen Basra, dönemin ticaret yolları üzerinde bulunması, Emevîler dönemindeki valilerin reformları, üst üste gelen galibiyetlerin beraberinde birçok ganimet getirmesi, Arap kabilelerinin kümelendiği bir yer olması ve aynı tarihlerde kurulan Kûfe ile rekabet hâlinde olması gibi etmenler dolayısıyla oldukça hızlı bir gelişim gösterir.[407] Ubeydullah b. Ziyâd (ö. 67/686) döneminde Horasan ve Buhara bölgelerinden farklı etnik unsurların iskân ettirilmesiyle şehir kültürel açıdan zenginleşir.[408]

Basra'nın ekonomik ve sosyokültürel açıdan gelişmesi ilmî hayatı olumlu etkiler. Ancak bu etkiyi yalnızca Basra'nın jeopolitik konumuna indirgememek gerekir. Zira aynı dönemde Basra'nın yanında Kûfe, Şam, Mekke ve Medine şehirlerinde de ilmî hayat vardı. Burada dikkat edilmesi gereken husus, ilmî hayatın gelişmesine katkı sağlayan temel faktörleri tespit etmektir. İbn Sellâm'ın dünyaya geldiği ve yaşadığı çevreyi iyi yorumlamak da ancak bu faktörlerin sağlıklı bir şekilde okunmasıyla mümkündür.

İlk önce askerî faaliyetler için üs amaçlı kurulan Basra ve Kûfe şehirlerinin öne çıkmalarının en önemli sebebi Kur'an eksenli çalışmalardır. Kur'an çalışmalarının ortaya çıkmasını sağlayan sebep ise Basra ve Kûfe gibi şehirlere yer-

---

406 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân*, Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977, c.1, s.430-440; Emîn el-Kudât, *Medresetü'l-hadîs fi'l-Basra,* Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998, s.23.

407 Kudât, *Medresetü'l-hadîs*, s.25-26.

408 Ebü'l-Hasen el-Belâzürî, *Fütûhü'l-büldân*, thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982, s.366-369.

leşen Arap olmayan kesimlerdir. Hz. Osman ve Hz. Ali'ye kadar geriye götürülebilecek bu süreç ilmî hayatın gelişmesine büyük katkı sağlar. Bunun yanında Hz. Ömer döneminde Basra'ya gönderilen sahâbenin Kur'an ve hadis alanında yaptığı dersler, dinî hayatın şekillenmesinde ve temel İslami ilimlerin ortaya çıkmasında hazırlayıcı ön etmenler olarak kabul edilebilir.[409] Kur'an ve hadis merkezli çalışmaların yanında artan dil hatalarının (lahn) önüne geçmek için nahiv çalışmaları da yapılır.[410] Ebü'l-Esved ile başlatılan bu çalışmalar, beraberinde şiir rivayetini gündeme getirir. Ancak burada dikkate alınması gereken temel husus, bu çalışmaların daha çok 1./7. yüzyılın sonlarından itibaren ivme kazanmış olmasıdır. Bunun sebebi, fetihlerin artması sonucu bölgelerde oluşan istikrardır. Basra'nın kurulduğu ilk yıllarda İran henüz tam olarak fethedilmemiş, İslam orduları Horasan bölgesine ulaşmamıştı.[411] Horasan'ın iç kısımlarına ve Mâveraünnehir bölgesine yönelik asıl fetihler, Kuteybe b. Müslim (ö. 96/715) ve Yezîd b. Mühelleb (ö. 102/720) komutanlığında Emevîler döneminde yapılır.[412] Dikkat edilirse bu fetihler, Basra'nın kuruluş tarihinden yarım asır sonra gerçekleşir. Bunun özellikle belirtilmesinin sebebi, İbn Sellâm'ın ortaya çıkışını hazırlayan ilmî hayatın nasıl oluştuğunu vurgulamaktır. İlk yıllarda Basra'daki kabileler, sıklıkla fetihlere çıkan ordulara katılır. Ancak fetihlerin Asya'nın ortalarına kadar genişledikten sonra yavaşlaması, diğer şehirlerdeki insanlar gibi Basralıların da yerleşik bir hayat sürmelerine imkân tanır.

Peki, "Fetihlerin yavaşlaması ile Basra'daki ilmî hayatın canlanması arasında nasıl bir ilişki vardır?"

Bu soru, Asmaî başta olmak üzere İbn Sellâm'ın eserlerinin nasıl ortaya çıktığını ve eserlerdeki ilmî meselelerin nasıl oluştuğunu ortaya koyması yönüyle önem arz eder. Fetihlerin yavaşlaması, Basra'dan orduya katılanların ailelerine dönmelerini sağlar. Aynı zamanda mevâlî olarak bilinen Arap olmayan Müslüman halkların, yerleşik hâle gelen şehirde kültürel hizmetlerde bulunmasının yolunu açar. Buna Kur'an'ın anlaşılmasına duyulan ihtiyaç eklendiğinde 1./7. yüzyılın sonlarından itibaren Basra'da ilmî hayatın nasıl hızla geliştiği daha net anlaşılır. Muhtemelen bu hususta verilebilecek en açıklayıcı örnek, İbn Abbas ile Nâfi' b. Ezrak (ö. 65/685) arasında cereyan eden münazaradır. Kaynakların

---

409 Örnek için bk. İbn Sa'd, *Kitâb et-Tabakât el-kebîr (el-kübrâ)*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001, c.9, s.10.

410 Ayrıntılı bilgi için bk. M. Şirin Çıkar, "Nahiv İlmi", (Ed.) İsmail Güler, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler* içinde, İstanbul: İsam Yayınları, 2015, s.81-91.

411 Mahmûd Şâkir, *et-Târîhü'l-İslâmî*, 8. Basım, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1421/2000, c.3, s.139-184.

412 Ebü'l-Hasen İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1417/1997, c.4, s.87-92

aktardığına göre Hâricîler'in Ezârika koluna mensup olan Nâfi', İbn Abbas'a Kur'an'daki garip kelimelerin Arap dilinde geçip geçmediğine dair iki yüzden fazla soru sorar. İbn Abbas, bu soruları Arap şiirinden örnekler vererek cevaplar. Böylece Kur'an'daki kelimelerin Arap şiirinde de bulunduğunu, dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılabilmesi için Arap şiirinin kapsamlı bir şekilde öğrenilmesi gerektiğini vurgular.[413]

İbn Abbas ile Nâfi' arasındaki münazarada İbn Abbas'ın Cahiliye şiirini öne çıkarması ve delil olarak kullanması incelenmelidir. İbn Abbas'ın Kur'an'dan anlaşılmayan bir konu olduğunda bunun Arapların şiirlerinde aranması gerektiğini belirttiği ve şiiri de Arapların ilmi olarak gördüğü bir gerçektir.[414] Ancak bunu bir müfessir olarak bizzat uygulaması şiirin istişhâd işlevinin öne çıkmasını sağlar. İbn Abbas'ın şiir vurgusu, 1./7. yüzyılın sonlarına doğru hızlanan tedvin hareketleriyle beraber düşünüldüğünde Kur'an'ın Basra'daki ilmî hayatın şekillenmesinde ne derece etkili olduğu anlaşılır. a) Arap olmayan nüfusun ve müvelled olanların Arapçayı kullanmasıyla ortaya çıkan dil (lahn) hataları, b) yeri geldiğinde sahâbenin temel dinî metinleri şiirle açıklaması,[415] c) fetihlerin artması sonucu Basralıların daha istikrarlı bir hayat sürmeye başlamaları, d) fetihler sonucu artan mevâlî nüfusunun ilimle uğraşması, e) Arap kabilelerinin tarihlerini belgelemek istemesi, İbn Sellâm'ın yaşadığı Basra'yı şekillendiren temel faktörlerdir.

Mezkûr beş faktörün aynı zamanda gerçekleşmediği doğrudur. Ancak birbirini tetiklediği ve büyük ilmî çalışmaları başlattığı unutulmamalıdır. Daha detaylı ifade edilecek olursa, fetihler sonucu Arap olmayan nüfusun artmasıyla beraber Hz. Osman döneminde fark edilen dil (lahn) hataları, Hz. Ali ve sonraki dönemlerde giderek artar. Ebü'l-Esved'in artan dil hatalarının vahametinin farkına varması üzerine gramer çalışmaları yapmak istemesi bu döneme tesadüf eder.[416] (a) maddesinde belirtilen bu durum, dil çalışmalarının ilk adımıdır.[417] Bu çalışmaları pekiştiren husus ise b) maddesinde özetlenen Kur'an çalışmalarıdır. Zira dil hatalarının Müslümanlar için temel kitap olan Kur'an'ın okunmasına ve anlaşılmasına da etki edeceği biliniyordu. Bunun farkında olan Ebü'l-

---

413 Münazara için bk. Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974, c.2, s.68-105; Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilü İbni'l-Ezrak*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1391/1971, s.269 vd.

414 İbn Reşîk, *el-Umde*, c.1, s.27.

415 Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s.18.

416 Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fî 'ileli'l-nahv*, thk. Mâzin el-Mübârek, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1406/1986, s.89-90.

417 Saîd el-Efgânî, *Min Târîhi'n-nahv*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts., s.8 vd.

Esved ve Nasr b. Âsım (ö. 89/708 [?]) gibi âlimler, Arap dilinin kaidelerini belirlerken Kur'an'ın doğru bir şekilde okunması (kıraat) için ne gibi kaynakların öncelikli olduğu üzerinde düşünürler.[418] Bu süreçte İbn Abbas gibi Cahiliye şiirine önem veren âlimlerin şiirin öğrenilmesine dönük vurguları onlara yardımcı olur. Böylece Arap dilinin kaidelerini belirlemede gündelik konuşmalardan ziyade şiirin öne çıktığı bir kurallar manzumesi oluşturmak için büyük çaba sarf ederler. Ebü'l-Esved ve Nasr b. Âsım'dan sonraki âlimlerin bu hususta işini kolaylaştıran husus ise, (c) maddesinde ifade edilen istikrardır. Burada altı çizilen istikrar, yalnızca siyasi anlamda yorumlanmamalıdır. Basra ve Kûfe'nin Hz. Osman döneminden itibaren ciddi anlamda siyasi çalkantılara sebep olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla buradaki istikrardan kasıt fetihlerle beraber oluşan sükûnettir.[419] İlk şiir eleştirmenlerinden Ebû Amr'ın yaşadığı döneme denk gelen bu sükûnet, nahiv çalışmalarının şiirle birlikte hızlanmasını tetikler. Basra'ya yerleşen kabilelerin fetihler için uzak bölgelere gitmemesi, tedvin sürecini aktif hâle getiren kâğıt vb. yazı araçlarının üretilmesi geniş bir ilmî hareketi beraberinde getirir. Tam da burada (d) maddesinde belirtilen mevâlî kesim ortaya çıkar. İlk üç maddede belirtilen şartların zamanla müspet sonuçlar vermesi üzerine bazı mevâlîler ilimle meşgul olur.[420]

"Özellikle mevâlîlerin şiirle ilgilenmesinin sebebi nedir?" Bu soru, dönemin sosyokültürel yapısı göz önünde bulundurularak cevaplanmalıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere dil hataları, sadece Arap olmayanlarda değil, çölden şehre gelen ya da şehirde doğanlar (müvelledûn) arasında da görülür. Bu durum, fasih Arapçanın yanında fasih Arapçayı konuşan kişilerin değerini arttırır. 2./8. yüzyılda âlimlerin, fasih bedevileri hoca konumunda görüp onlardan Arap dilini öğrenmeye çalışmaları bunu teyit eder.[421] Doğru ve yalın Arapça bilmenin ayrıcalığının farkında olan mevâlîler Arap diline yönelirler. Zira o dönemde insanların dilinde doğru Arapça bilmenin tanıdığı benzersiz ayrıcalığa dair şu söz dolaşıyordu:[422]

> "Seni küçük gören kişinin gözünde büyük görünmek ve gözünde büyük görünen kişinin küçülmesini istiyorsan Arapça öğren! Nitekim Arapça güzel konuşmanı ve yöneticiye yakın olmanı sağlar."

---

418 Nedîm, *el-Fihrist*, c.1, s.103-108.

419 İbn Sellâm'ın bu konudaki açıklaması için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.25.

420 Tabâne, *Dirâsât fî nakdi'l-edeb*, s.85-86.

421 Nedîm, *el-Fihrist*, c.1, s.118-137; bedevilerin nahiv kaidelerinin belirlenmesi sürecine katkıları için bk. Ramazan Aslan, "Nahiv İlminin Vaz' Edilmesinde Bedevilerin Rolü", *İslami İlimler Dergisi*, Cilt.12/2 (2021), s.103-125.

422 İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, c.2, s.180.

İbn Şübrüme'ye (ö. 144/761) isnat edilen bu sözdeki Arapçadan maksat, kurallı ve beliğ Arapçadır.[423] Böyle bir Arapçanın kazanımları gerek mevâlîler gerekse Araplar tarafından biliniyordu. Buna bir de Kur'an ve hadis gibi iki temel nassa hizmet de eklenince mevâlîler Arap dili ve edebiyatına ciddi bir şekilde eğilirler.[424] Böylece Râfiî'nin (ö. 1937) ifade ettiği üzere dil ilimleri mevâlîlerin öğrendikleri ilimler olarak bilinir hâle gelir.[425]

(e) Maddesinde belirtilen husus ise, dil ve edebiyat âlimlerinin önünü açar. Zira kabileler, tedvin hareketiyle birlikte başlayan süreçte şiirleri derlemek için rekabete girerler. Şair ve şiirlerini az gören kabileler gerek râviler üzerinden gerekse başka yollarla şiir uydururlar. Bu durum, şiir eleştirisi için bir dönüm noktasıdır.[426] Dil malzemesi için çöle yapılan seyahatler, şairlerin şiirlerinin derlenmesi için yoğunlaştırılır. Bazı râviler, uydurma olup olmadığına bakmaksızın birçok şiir tedvin eder. Bu ise 2./8. yüzyılda oldukça geniş bir şiir birikiminin oluşmasını sağlar. Eserine seçili şairler aldığını belirten İbn Kuteybe'nin, şairlerin sayılamayacak kadar çok olduğuna dikkat çekerken söz konusu külliyatı göz önünde bulundurmuş olması muhtemeldir.[427]

Kur'an eksenli dinî çalışmalar (İbn Abbas'ın etkisi), Arapça eksenli dil hareketleri (Ebü'l-Esved, lahn) ve kabile eksenli (kabileler arası rekabet) şiir rivayeti, sistematik hâle gelen rivayet sistemine rağmen aidiyeti belli olmayan birçok şiirin ortaya çıkmasına sebep olur. Bu durum tabii olarak rekabet hâlinde olan Basra ve Kûfe âlimlerinin birbirlerini itham etmelerine yol açar. Yine bu durum; kadim-muhdes, serikât, intihal, mevzu ve masnu gibi birçok şiir eleştirisi meselesini gündeme getirir.[428] Tüm bu meseleler daha çok 2./8. yüzyılda ortaya çıkar. Zehebî'nin (ö. 748/1348) açıklamalarına yer veren Süyûtî, söz konusu dönemde mezkûr meselelerin ortaya çıkmasında etkili olan çok yönlü ilmî sürece dair şunları kaydeder:[429]

> "143 yılında İslam âlimleri hadis, fıkıh ve tefsirde eserler telif ettiler… İlmin tedvin edilmesi ve konulara ayrılması çoğaldı. Arapça (nahiv) ve lügat eserleri tedvin edildi…"

---

[423] Daha açıklayıcı bir örnek için bk. Câhiz, *el-Beyân*, c.2, s.219.

[424] Kendisi de mevâlî'den olan Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) bu konudaki açıklaması için bk. Ebû Bekir el-Enbârî, *İzâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ'*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dımaşk: Matbûât Mecma'ü'l-Lugati'l-Arabiyye, 1390/1971, c.1, s.27.

[425] Râfiî, *Târîhu âdâb* c.1, s.205.

[426] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.46-47.

[427] İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.60.

[428] Benzer açıklamalar için bk. Tabâne, *Dirâsât fî nakdi'l-edeb*, s.93-94.

[429] Süyûtî, *Târîhü'l-hulefâ'*, thk. İbrahim Salih, Beyrut: Dâru Sâdır, 1417/1997, s.310.

Zehebî'nin verdiği tarih, 2./8. yüzyılın ortalarına denk gelir. Aslında bu tarihten önce yukarıda belirtilen faktörler sebebiyle tedvin hareketlerinde bir gelişme söz konusudur. 154/771 yılında vefat eden Ebû Amr gibi âlimlerin günümüze ulaşmayan çalışmaları bunu gösterir.[430] Şu hâlde Zehebî'nin açıklamalarının temel İslami ilimlerde ilk büyük eserlerin verildiği ve tedvinin yoğunlaştığı döneme atıf olduğu söylenebilir. Bu yönüyle 2./8. yüzyılın ortaları yoğun ilmî çalışmaların ortaya çıkışı olarak okunabilir. Böylece Makdisi'nin belirttiği gibi, Abbâsîler'in ilk dönemlerinde bilgi üç ana şubeye ayrılır: a) Arap edebî sanatları, b) İslami-dinî ilimler, c) tercüme hareketlerinin etkisiyle öne çıkan yabancı ilimler.[431] Basra'da her üç ilmin de talipleri olur.

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere dil ve gramer hataları (lahn), Basra ve Kûfe'deki insanların istikrar bulması, Kur'an'ın anlaşılmasına ve anlamlandırılmasına duyulan ihtiyaç, mazilerini canlandırma hususunda kabileler arası mücadeleler gibi etmenler 1./7. yüzyılın sonlarından itibaren şiire ve Arap dilinin özüne ev sahipliği yapan çöle ilginin artmasını sağlar.[432] Özellikle kurallı bir dil inşası sürecinde şiir zorunlu görülür. Nitekim temel İslam ilimlerine ve dil çalışmalarına yardımcı olmasının yanı sıra tarihî bir vesika kabul edilmesi itibarıyla şiir kendi zatında bir bilgi sahası teşkil eder. Arapların kültürlerini, neseplerini, savaş ve kahramanlıklarını içermesi, çalışılmaya ve derlenmeye değer bir alan olarak görülmesinde etkili olur. Şiire önem verilen böyle bir dönemde dünyaya gelen İbn Sellâm, eserinde bu ilmî harekete kayıtsız kalmaz. Şiirde güvenilirlik problemi, intihal vb. gibi meselelerin ortaya çıkmasını bu ilmî hareket sürecindeki bazı râvilerin tutumlarıyla ilişkilendirir.[433]

İbn Sellâm, yukarıda ana hatlarıyla özetlenen bir çevrede yaklaşık olarak 139-140/756-757 tarihinde Basra'da dünyaya gelir. Tam ismi Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim Ebû Abdillâh el-Basrî'dir. Basra'da doğup yetişmesi dolayısıyla Basrî, Cumah kabilesinden Ebû Amr Kudâme b. Maz'ûn'un (ö. 36/656) mevlâsı olan bir aileden gelmesi dolayısıyla da el-Cumahî künyesini alır.[434] Rivayetlere göre Sâlim ismindeki büyük dedesi, Kureyş kabilesinin oymaklarından Benû Cumah'tan Kudâme b. Maz'ûn'un mevlâsı, yani azatlı kölesiydi. Bundan dolayı aile Cumahî (Cumahlı) nisbesini alır.[435]

---

430 Câhiz, *el-Beyân*, c.1, s.321.

431 Ayrıntılı bilgi için bk. George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşeri Bilimler*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, 3. Basım, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s.125-126.

432 Râfiî, *Târîhu âdâb*, c.1, s.282-293.

433 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.46-47.

434 el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Mağrib'l-İslâmî, 1422/2002, c.3, s.276; Tüccar, "İbn Sellâm", s.312-313.

435 Hayatı için bk. Nedîm, *el-Fihrist*, c.1, s.350; Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, s.79; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd,* c.3, s.276-279; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, c.6,

İbn Sellâm, dünyaya gelmeden kısa bir süre önce 132/750 yılında Abbâsîler'in başlattığı geniş bir isyan sonucu 90 yıl hüküm süren Emevîler yıkılır. Ebü'l-Abbas es-Seffâh (ö. 136/754) ilk halife olarak Abbâsîler'in başına geçer. Böylece 132/750 yılından 656/1258 yılına kadar sürecek Abbâsî hilafeti başlar. Abbâsîler'in yaptığı ilk önemli çalışmalardan bir tanesi de Ebû Ca'fer döneminde sonradan İbn Sellâm'ın yerleşeceği Bağdat'ın inşa edilmesidir.[436]

İbn Sellâm, bütün hayatını Abbâsîler'in yönetiminde geçirir. Dünyaya geldiği yıllarda Abbâsî halifeleri, iktidarlarını güçlendirmek için aile içi hesaplaşmalar içindeydi.[437] Aynı zamanda Ebû Müslim'in önderliğinde gelişen Abbâsî desteği, Fars kültürünün Arap kültürüyle karışmasını hızlandırır. Emevîler'in Arap merkezli politikalarının aksine Abbâsîler'in Fars eksenli politikaları beraberinde Hint gibi Güney Asya ve Uzakdoğu kültürlerinin İslam kültürüne girmesinde etkili olur. Bu kültürel etkileşime temas eden Câhiz, her iki yönetimi karşılaştırarak şu yorumda bulunur:[438]

> "…Benü'l-Abbas'ın -yani Abbâsîler'in- yönetimi İran-Horasan ağırlıklıdır. Benû Mervân'ın -yani Emevîler'in- yönetimi ise Arap-bedevi ağırlıklıdır…"

Câhiz'in karşılaştırmasından anlaşılacağı üzere Abbâsî dönemi farklı kültürlerin sentezlendiği bir dönemdir. Bu dönemde Arapça ana dil olmakla beraber eğitimde yaşanan reformlar, başka dillere ilgi duyulmasını sağlar. Tedvin ve tasnif, İslami ilimlerin oluşması, başka dillerden eserlerin tercümesi, şiir divanlarının kayıt altına alınması, ilk antolojilerin oluşturulması gibi çalışmalar, Arapça başta olmak üzere Farsça, Süryanice, hatta Antik Yunan dillerinin öğrenilmesini gerektirir.[439]

Bir yandan Arapça ve temel İslami disiplinlerin çok yönlü ilerleme kaydettiği, diğer yandan farklı dillerden tercümelerin yapıldığı Ebû Ca'fer'in hilafeti

---

s.2540-2541; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât,* c.3, s.143-145; Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 3. Basım, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985, c.10, s.651-652; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât fî tabakāti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim, Saydâ: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts., c.1, s.115; Ömer Rızâ Kehhâle, *Muʿcemü'l-müellifîn*, Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts., c.10, s.41; Tüccar, "İbn Sellâm", s.312-313; Pellat, Ch., "Ibn Sallām al-Djumaḥī", in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 23 September 2023, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3355.

436 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c.5, s.5 vd.

437 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c.5, s.79-80.

438 Câhiz, *el-Beyân*, c.3, s.366.

439 Örneğin Abbâsî dönemi âlimlerinden İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr* eserinde başta Farsça olmak üzere Hintçe ve Rumca kaynaklardan istifade etmiştir. Bu ise dönemin İslam kültürünün başka kültürlerle iletişiminin hangi seviyede olduğunu göstermesi yönüyle önemlidir. Örnek için bk. İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr*, c.1, s.18, 25, 28, 32, 39 vd.

döneminde dünyaya gelen İbn Sellâm'ın çocukluk yılları ve ilk eğitimi hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Rivayetlerin aktardığına göre henüz 27 yaşındayken saçı sakalı ağarır.[440] Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmasa da ilk eğitimini diğer çocuklar gibi Basra'daki ders halkalarında tamamladığını söylemek mümkündür. Bu süreçte İbn Sellâm'ın ilk hocası babası olur. *Tabakât*'ında babasından rivayette bulunması bunu teyit eder. Muhtemelen şiir eleştirisinde başarılı olmasının arka planında babasının şiir râvisi olmasının büyük etkisi vardır.[441] Nitekim Arap kabilelerinin yakından tanınması, hangi şairin hangi kabileye mensup olduğunun ve şiirin hangi konu üzerine söylendiğinin bilinmesi şiir eleştirisi için oldukça önemlidir. Kuşku yok ki babasının bu konuları biliyor olması İbn Sellâm'ı olumlu anlamda etkiler.

Kaynaklardaki bilgiler incelendiğinde İbn Sellâm'ın ilimle uğraşan bir aileye sahip olduğu anlaşılır. Babası Sellâm'ın edebiyat ve Arapların tarihi (ahbâr) hakkında bilgi sahibi olması, güvenilir bir muhaddis olan Ebû Harb Abdurrahman (ö. 231/846) isminde bir kardeşinin olması, *Tabakât'*ın asıl râvisi olan, aynı zamanda İbn Sellâm'ın kız kardeşinin oğlu Basra kadısı Ebû Halîfe el-Fazl İbnü'l-Hubâb'ın (ö. 305/918) âlim ve muhaddis olarak tanınması ailenin ilmî anlamdaki seviyesini gözler önüne serer.[442]

Mezkûr isimlerin üzerinde durmakta fayda vardır. Özellikle İbn Sellâm'ın eserindeki rivayetlerde adı geçen Sellâm ve Ebû Halîfe bu noktada önem arz eder. İbn Sellâm'ın babasından ders alması, müptedi seviyesinde bir eğitim-öğretim ilişkisi olarak yorumlanmamalıdır. Evet, ilk başta ilim serüvenindeki ilk hocasının babası olması dolayısıyla temel bilgiler tahsil ettiği düşünülebilir. Ancak *Tabakât*'ında babasından aktardığı rivayetler, babasının İbn Sellâm üzerindeki etkisinin daha derin olduğunu gösterir. Sellâm'ın Emevîler'in en önemli şairlerinden Zürrumme'yi görmesi, Emevî halifelerinin saraylarında şairlerle ilgili değerlendirmeleri aktarması ve recezleriyle ünlü Ebü'n-Necm el-İclî (ö. 125/743'ten önce) hakkında bilgi vermesi buna örnek verilebilir.[443]

Peki, "İbn Sellâm'ın babasından rivayette bulunması eserine nasıl bir ayrıcalık kazandırmıştır?"

Bu soru, İbn Sellâm'ın dünyaya geldiği tarih ve yetiştiği çevre göz önünde bulundurularak cevaplanmalıdır. İlk başta Sellâm'ın, *Tabakât*'ta adı geçen Ebû Amr, Yûnus b. Habîb ve Asmaî gibi bir râvi olduğu, bunun dışında bir ayrıcalığının olmadığı düşünülebilir. Ancak burada dikkate alınması gereken husus aile

---

[440] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c.3, s.376.
[441] İbn Sellâm, *Tabakât,* c.2, s.564, 567, 603, 745, 751.
[442] Nedîm, *el-Fihrist*, c.1, s.351; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, c.10, s.650-651, 14/7-11.
[443] İbn Sellâm, *Tabakât,* c.2, s.563-564, 567, 745.

içindeki rivayet sistemidir. İbn Sellâm'ın, babasından naklettiği rivayet ile başka âlimlerden aktardığı rivayetlerin bu yönden farklı olduğu bilinmelidir. Aslında o, edebiyat ve şiir eleştirisi hususunda tahsil ettiği bilgilerde babasını öne çıkarmasa da ona önemli bir rol atfeder. Aşağıdaki rivayet bu rolün boyutlarını ortaya koyar:[444]

مُحَمّد بن سَلام عَن يُونُس وحَدَّثَنِي أبي سَلام بِبَعْض هَذَا الحَدِيث قَالَ...

"Muhammed b. Sellâm, Yûnus (b. Habîb'ten) şunu rivayet etti. Babam Sellâm da bu rivayetin bir kısmını bana aktardı. Dedi ki…"

Bu rivayet zincirinde üç isim öne çıkar: Muhammed b. Sellâm, Yûnus b. Habîb ve Sellâm. Dikkat edilirse asıl râvi Yûnus b. Habîb'tir. İlk isimden sonra gelen عَنْ harfi, anlamı karşıladığı için Muhammed isminden önce حَدَّثَ fiili hazfedilmiştir. Cümlenin aslı, حَدَّثَ مُحَمّد بن سَلام عَنْ şeklindedir. Şu hâlde buradaki rivayet zincirinin Yûnus b. Habîb ile İbn Sellâm arasında gerçekleştiği anlaşılır. Sellâm'ın rivayette geçmesinin sebebi, İbn Sellâm'ın bilgileri sadece tek kaynaktan almadığını vurgulamaktır. Bunun Yûnus b. Habîb'in güvenilir bir râvi olup olmamasıyla bir ilintisi yoktur. İbn Sellâm, sadece rivayetin tek kanaldan aktarılmadığını, babasının da bu rivayetin bir kısmını kendisine aktardığını ifade etmek ister.

İbn Sellâm, babasından aldığı ilk eğitimi Basra'daki hocaların yanında tamamlar. O dönemde Basra'da ilk önce okuma-yazma öğretilir sonrasında da öğrencinin meselelere vakıf olabilmesi için nahiv ve sarfa (el-Arabiyye) geçilirdi. Bu sürece paralel olarak da Kur'an ezberletilirdi. Arap kabileleri arasında cereyan eden savaşları konu edinen Eyyâmü'l-Arab'ı, Arapların soy ilmi olan ensâbı ve temel şiirleri öğrendikten sonra talebe, orta düzeydeki halkalara katılırdı.[445] Bu aşamalardan geçen İbn Sellâm'ın, ilim talebindeki kararlığını çalışmalarına yansıtması âlimlerin dikkatini çeker. Nitekim Zehebî, biyografisine yer verirken onu, "büyük âlim, râvi (ahbârî) ve edebiyatçı" olarak tarif eder.[446] Büyük âlim ifadesiyle İbn Sellâm'ın uzmanlık alanında başarı kaydettiğine, râvi ifadesiyle Arapların şiirlerini bildiğine, edebiyatçı ifadesiyle de şiir başta olmak üzere edebî ürünleri sadece bilmekle kalmadığına, aynı zamanda sanatsal yönden incelediğine atıf yapar.

Arap dili ve edebiyatı hakkında geniş bilgiye sahip olan İbn Sellâm, şiir konularındaki eleştiri, tahlil ve değerlendirmeleriyle önemli yenilikler gerçekleşti-

---

[444] İbn Sellâm, *Tabakât,* c.2, s.751.
[445] Hasan es-Sendûsî, *Edebü'l-Câhiz*, Kahire: el-Matbaatü'l-Rahmâniyye, 1350/1931, s.26-27.
[446] Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, c.10, s.651

rir. Özellikle Cahiliye ve İslami dönem şairleri hakkında dağınık olan bilgileri derleyip toparlar. Bunlara kendi bilgi ve görüşlerini ekleyerek şiir eleştirisinde esas alınacak ölçüleri belirler.[447]

İbn Sellâm'ın alanında etkin bir âlim olmasında hocalarının etkisi yadsınamaz. Nitekim yaşadığı dönemde artan ilmî hareketlilik muallimlik kültürünün gelişmesini sağlar.[448] İbn Sellâm bu kültürde yetişir. Söz konusu muallimlerin derslerine katılarak dil ve edebiyat alanında temel bilgileri elde eder. Kaynaklarda gençlik yıllarına dair yeterli bilgi olmasa da *Tabakât*'taki açıklamalar dikkate alındığında İbn Sellâm'ın rivayette bulunduğu birçok hocasının olduğu anlaşılır. Zaten o dönemde de muallimlerle başlayan temel eğitimden sonra kişinin derinleşmesi ancak alanında uzman kabul edilen kişilerden uzun süre ders almakla mümkündü. Asmaî'nin Ebû Amr'dan on yıl ders alması, Ebû Hâtim'in Asmaî'nin derslerine katılması ve her fırsatta ona soru sorması muallimlik sınırlarını aşan ve derinlikli ilmin oluşmasını sağlayan hoca-talebe ilişkisine örnektir.[449] İbn Sellâm, uzmanlık ve akademik eğitim gerektiren bu ders halkalarına katılarak özellikle şiir eleştirisi alanında kendini geliştirir.

Kaynaklara göre 222/837 yılında Bağdat'a yerleşen İbn Sellâm, hayatının geriye kalan kısmını bu şehirde geçirir.[450] 140 yılında dünyaya geldiği kabul edildiğinde Basra'da 82 yıl yaşadığı ortaya çıkar. 231/846 yılında vefat ettiği dikkate alındığında ise Bağdat'ta 10 yıl kadar yaşadığı anlaşılır.[451] Kaynaklar, bu yılları teyit eden ve İbn Sellâm'ın ilmî hedeflerinin bulunduğunu gösteren bilgilere yer verir. Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) senediyle birlikte aktardığı rivayet bu konuda önem arz eder:[452]

> Muhammed b. Sellâm, 222 yılında bize -yani Bağdat'a geldi-. Gelir gelmez şiddetli bir hastalığa yakalandı. Herkes onun yanında durdu. İleri gelenler doktorlarını onun hizmetine verdi. İbn Mâseveyh hizmetine verilen doktorlar arasındaydı. Onu tedavi edince şöyle dedi: "Korkunun, hastalığından daha şiddetli olduğunu görüyorum!" Bunun üzerine İbn Sellâm şöyle karşılık verdi: "Allah'a yemin olsun ki bu korku, 82 yılı geride bırakan biri olarak benim dünyayı çok istememden kaynaklı değildir. Ancak insan, başına bir hastalık gelene kadar gaflet içindedir. Arafat'ta bir kez

[447] Cevat Ergin, "İbn Sellâm el-Cumahî", s.159.

[448] Örneğin Câhiz, artan muallimlik kültürü hakkında bir risale kaleme alır. Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Hârûn, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991, c.3, s.27-51.

[449] Câhiz, *el-Beyân*, 1/321; Asmaî, *Fuhûle*, s.19 vd.

[450] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c.3 s.276.

[451] Bu bağlamada İslâm Ansiklopedisi müellifinin İbn Sellâm'ın hayatının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirdiği tespitinin yerinde olmadığı anlaşılır. bk. Tüccar, "İbn Sellâm", s.312-313.

[452] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/276; rivayetin başka versiyonu için bk. İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-rüvât*, c.3, s.143-144.

> dursaydım, Resûlullah'ın kabrini bir kez ziyaret etseydim, istediğim bazı şeyleri halletseydim şu anda bana ağır gelen şeyin hafiflediğini görecektin."

İbn Sellâm'ın Bağdat hayatını yansıtan bu pasajda hangi mevkide olduğu, toplum tarafından nasıl karşılandığı, ne zaman vefat ettiği ve neler hedeflediğini anlamak mümkündür. Şöyle ki o, Bağdat'a gelir gelmez hastalanınca insanlar ona yardım etmeye çalışır. "Herkes onun yanında durdu." ifadesi insanların ona olan saygısına işarettir. Bu ise İbn Sellâm'ın henüz Bağdat'a gelmeden önce tanındığını ve ilim yönüyle itibar gören biri olduğunu gösterir. Ancak bu itibarın kaleme aldığı eserler dolayısıyla mı olduğu yoksa verdiği derslerden mi kaynaklandığı bilinmemektedir. İbn Sellâm'ın toplumun yanı sıra üst sınıflar arasında da değer gördüğünü الأجِلَّاء (ileri gelenler) ifadesinden ve ileri gelenlerin tabipliğini yapan İbn Mâseveyh (ö. 243/857) isminden anlaşılır. Zira burada insanların yanı sıra ileri gelenlerin de İbn Sellâm'a yardım etmek için çabaladıkları vurgulanmıştır. Birçok Abbâsî halifesinin hekimi olan İbn Mâseveyh'in kendisine tahsis edilmesi İbn Sellâm'ın devlet tarafından da saygı gören bir âlim olduğunu gösterir.[453]

Pasajda üzerinde durulması gereken bir diğer husus, "içimdeki bazı şeyleri halletseydim" ifadesinde saklıdır. İbn Sellâm'ın detaylarını açıklamadığı bu ifade, gerçekleştiremediği hedeflerine atıf olabilir. Özellikle hacca gitmek ve Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmek gibi isteklerini sarahaten belirtirken bitirmek (قَضَيْتُ) istediği bazı şeyleri ifade etmemesi dikkatleri çekmektedir. *Tabakât*'ın telif tarihinin tespit edilmesi hâlinde İbn Sellâm'ın şeyler (أشياء) ifadesiyle neyi kastettiği anlaşılabilir. Eserin muhakkiki Şâkir'e göre İbn Sellâm, *Tabakât*'ın ilk hâlini Bağdat'a gelmeden önce kaleme alır. Ancak Bağdat'a geldikten sonra hadis âlimlerinin rivayet, senet cerh ve tadil konularındaki çalışmalarına muttali olunca şiir eleştirisinde hadis usulüne benzer bir eser kaleme almak ister.[454] Böylece *Tabakât*'ın ilk kısımlarında bahsettiği şiir intihali, uydurma şiir, güvenilir olmayan râviler, şiir adı altında aktarılan sözler gibi birçok mese-

---

[453] İbn Mâseveyh için bk. M. Cüneyt Kaya, "Yuhannâ b. Mâseveyh", C.43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013, s.582.

[454] Şâkir'in açıklamalarının yerinde olduğu söylenebilir. Zira hadis ve şiir arasında birçok konuda ortak noktalar vardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Esed, *Masâdirü'ş-şi'r*, s.255-283; hadis tenkidinin temel özellikleri için bk. Salahattin Polat, *Metin Tenkidi*, 2. Basım, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015, s.292-315; tabakât türü telif anlayışı özelinde şiir eleştirisi-hadis çalışmaları arasındaki benzerlikler için bk. Yorulmaz, "İbn Sa'd'ın Tabakâtu'l-Kübrâ ve İbn Sellâm el-Cumahî'nin Tabakâtu Fuhûli'ş-şuarâ'sından Hareketle", 19-22.

leyi cerh ve tadil'de olduğu gibi eleştirel ve analitik bir üslupla değerlendirmeyi hedefler. *Tabakât*'ın gözden geçirilmiş ikinci nüshasını yazdığı sırada bütün bu meseleleri ayrıntılı olarak işlemek ister. Ancak gerek sağlık durumu gerekse yaşı buna imkân tanımaz.[455]

Tabakât'ın mukaddimesi kabul edilebilecek ilk kısmındaki bütünlüğün tam korunamamış olması Şâkir'in açıklamalarının yerinde olduğunu gösterir. Son tahlilde İbn Sellâm'ın, Bağdat'a gitmeden önce *Tabakât*'ın taslağını oluşturduğu ve bunu öğrencilerine okuttuğu tahmin edilmektedir. Zira Bağdat'a geldiğinde insanların onu ziyaret etmesi ve hastalandığında doktorların kendisini tedavi etmek için yanına gelmeleri onun ilmî anlamda farklı bölgelere kadar ulaşan bir etki oluşturduğunu ortaya koyar. Bu etkinin, derslerin yanı sıra şair ve şiirlerle ilgili görüşleri sayesinde olduğu söylenebilir.

İbn Mâseveyh, İbn Sellâm'ı tedavi ettikten sonra ona endişelenmemesini, 10 yıl daha ömür süreceğini söyler.[456] İbn Mâseveyh'in tahmini doğru çıkar. Buna göre İbn Sellâm, 231-232/846-847 yılına kadar yaşam sürer. Hayatının son 10 yılında Şâkir'in ifade ettiği üzere şiir eleştirisinin sistematik temellerini belirlemek için uğraşır.[457] *Tabakât* eseri, bu temellerin belirlenmesi için telif edilen bir eser olarak tarihe geçer.

Hocaları ve Eserleri

Yukarıdaki açıklamalardan, 90 küsur yaşında vefat eden İbn Sellâm'ın hayatının büyük bir kısmını dünyaya geldiği Basra'da, son 10 yıllık kısmını ise Bağdat'ta geçirdiği anlaşılır. Bu ise eğitimini Basra'da tamamladığı, burada ders verecek ve eser kaleme alacak kadar kendini geliştirdiği anlamına gelir. 2./8. yüzyılın ortalarında Basra'nın büyük âlimlere ev sahipliği yapması İbn Sellâm için güzel bir fırsat olur. Nitekim onun gençlik yıllarında (154/770 sonrası) Basra'da Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebû Amr b. Alâ yeni vefat etmişti. Muhaddis, nahiv ve fıkıh âlimi Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), şiir râvîsi Halef el-Ahmer, önemli dil âlimlerinden Yûnus b. Habîb, yaklaşık yüzyıl kadar ömür süren Ebû Ubeyde, İbn Sellâm'a önemli etkileri olan Asmaî gibi Arap dili ve edebiyatına önemli çalışmalar kazandıran âlimler hâlâ hayattaydı.

Mezkûr âlimler üzerinde durulmalıdır. Çünkü bu âlimler sistematik şiir eleştirisinin oluşmasında İbn Sellâm'a büyük katkı sağlarlar. Bu katkının fark edilmesi hâlinde şiir eleştirisinin sistematik sürecinin 4./10. yüzyılda Kudâme b. Ca'fer'le başladığını iddia eden çağdaş araştırmacıların aksine, 2./8. yüzyılın

---

[455] Şâkir, *Kadiyyetü'ş-şi'ri'l-Câhilî*, s.70-72.
[456] Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c.3, s.276.
[457] Şâkir, *Kadiyyetü'ş-şi'ri'l-Câhilî*, s.72 vd.

sonları ile 3./9. yüzyılın başlarında başladığı ortaya çıkacaktır.[458] Aslında klasik Arap şiir eleştirisi tarihi incelendiğinde sözlü gelenekten yazılı geleneğe geçiş sürecinde 3./9. yüzyılın, telif edilen eserler bakımından şiir eleştirisinin sistematik başlangıcına tanıklık ettiği görülür. Sistematik şiir eleştirisini 4./10. yüzyıl âlimlerinden Kudâme b. Ca'fer, Hasan b. Bişr el-Âmidî (ö. 371/981) ve Kâdî el-Cürcânî (ö. 392/1001-1002) gibi şiir eleştirmenlerinin çalışmalarıyla başlatan çağdaş araştırmalar olabilir. Ancak teorik bir çerçeveye ve uygulama alanına sahip olması bakımından Asmaî ve İbn Sellâm'ın çalışmaları şiir eleştirisinin temelli ve ilmî bir gelişim kaydeden ilk örnekleri olarak kabul edilebilir.[459] Bu noktada Kudâme b. Ca'fer'in, kendisinden önceki çalışmalarda şiirin kaliteli olanı ile olmayanına değinilmediğini gerekçe göstererek eserini alanda ilk kabul ettiği açıklamaları akla gelebilir.[460] Ancak Asmaî'nin, yaptığı araştırmalar neticesinde uzun süre devam eden sözlü geleneği yeniden şekillendiren görüşlere ulaşması, İbn Sellâm'ın şiir eleştirisini müstakil bir ilim kabul etmesi ve İbn Kuteybe'nin lafız-anlam çerçevesinde şiiri sınıflandırması, Kudâme'nin açıklamalarının izaha muhtaç olduğunu gösterir.[461] Muhtemelen Kudâme, ilk şiir eleştirisi eserlerinin şair biyografileri ile şiir meselelerine bir arada yer vermesini göz önünde bulundurarak yalnızca şiir eleştirisine eğilmesi dolayısıyla eserini alanda hazırlanmış ilk çalışma kabul eder. Böylece Dayf'ın da belirttiği gibi konuyla ilgili önceki çalışmaları görmezden gelir ya da yeterli bulmaz.[462] Son tahlilde Kudâme'nin ifadeleri dikkate alındığında Dayf'ın ikinci görüşünün daha isabetli olduğu söylenebilir. Zira Kudâme gibi rasyonel ve felsefî bir bakış açısına sahip bir eleştirmenin, 2./8. yüzyılda hızlanan şiir rivayetinin, 3./9. yüzyılda çok yönlü şiir eleştirisi eserlerinin ortaya çıkmasını beraberinde getirdiğini görmezden gelmesi mümkün gözükmemektedir.[463]

İbn Sellâm'ın, şiir eleştirisini müstakil bir ilim görmesinin yolunu açan ve her disiplinin bir uzmanlık alanı olduğunu fark etmesini sağlayan en önemli etken çevresindeki âlimlerdir.[464] O, hocaları olmasa da Beşşâr b. Bürd, Selm el-Hâsir (ö. 186/802), Ebû Nüvâs (ö. 198/813), Müslim b. Velîd (ö. 208/823) ve

---

458 2./8. ve 3./9. yüzyıllardaki çalışmaların şiir eleştirisinin sistematik sürecine ciddi bir katkısının olmadığına dair açıklamalar için bk. İsâm Kasabcî, *Usûli'n-nakdi'l-Arabî el-kadîm*, Halep: Menşûrât Câmiati Haleb, 1411/1991, s.30-32.

459 Ayrıntılı bilgi için bk. Mendûr, *en-Nakdü'l-menhecî*, s.16-18 ve 22.

460 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şi'r,* s.61.

461 Asmaî, *Fuhûle,* s.19 vd.; İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.3 vd.; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.59 vd.

462 Şevkî Dayf, *el-Belâga tetavvur ve târîh,* Kahire: Dâru'l-Maârif, ts., 78-79.

463 Sellâm, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî*, s.167 vd.; a.mlf., *Târîhü'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga*, s.77-156.

464 Bu konudaki açıklamaları için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.4-7.

Ebû Temmâm (ö. 231/846) gibi şairlere muasırdı. Gerek Cahiliye ve Sadrü'l-İslâm gerekse muhdesûn ve müvelledûn gibi yeni dönem şairlerinin değerlendirildiği bir çevrede yetişmesi şiir eleştirisinde derinlikli görüşlere ulaşmasını sağlar. Klasik Arap şiirinde İbn Sellâm'ın kilit konumda olduğu, ancak ondan önceki ve kendi dönemindeki dil ve edebiyat âlimlerinin şiir eleştirisi konusundaki çalışmalarının tetkik edilmesiyle anlaşılabilir. Bu ise bazı soruların cevaplandırılmasını gerektirir:

"Ebû Amr'ın genel olarak Arap şiir eleştirisine, özel olarak ise İbn Sellâm'a katkısı hangi boyutta olmuştur? İlk sözlük yazarlarından Halîl b. Ahmed'in dil alanındaki çalışmaları İbn Sellâm'ı etkilemiş midir? Şiir eleştirisinde âlimler arasında bir senet zinciri var mıdır? Asmaî'nin *Fuhûle* eseri *Tabakât* eserini şekillendirmede İbn Sellâm'ı etkilemiş midir?"

Bu sorular, İbn Sellâm'ın klasik Arap şiir eleştirisindeki konumunu ve çalışmalarının etkisini ortaya koyması yönüyle önem arz eder. Önceki başlıkta belirtildiği üzere sistematik şiir eleştirisinin oluşumunda rivayet büyük bir işlev görür. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, rivayetin karakteristik özelliklerinin tek bir alana indirgenmemiş olmasıdır. Rivayetin anlaşılabilmesi ancak tedvin hareketlerinin ne zaman ve nasıl başladığının tespit edilmesiyle mümkündür. Sezgin ve Esed'in de belirttiği üzere tedvin hareketinin tam olarak ne zaman başladığı tartışmalıdır.[465] Ancak bu hususun, 2./8. yüzyılda telif edilmiş eserlerin olduğu hakikatini değiştirmediği söylenebilir. Bu alanda derinlikli çalışmalar yapan Sezgin ve Esed'in ulaştığı sonuçlar da bunu teyit eder.[466] Râfiî de mezkûr araştırmacıların görüşlerini destekleyen tespitlerde bulunur. Ona göre edebiyat alanında telif edilen ilk eser, Ebü'l-Esved'in *Ta'lîkatü Ebi'l-Esved ed-Düelî* ismiyle bilinen notlar hâlindeki çalışmasıdır.[467]

Şiir rivayetinin kilit isimlerinden ve sistematik şiir eleştirisinin ilk halkalarından Ebû Amr'ın 70/689 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Bu tarih üzerinde durulmasının sebebi, Ebû Amr'ın ilk şiir derleyicilerden olduğunu vurgu-

---

[465] Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-Arabî,* 2/1, 3; Esed, *Masâdirü'ş-şi'r*, s.134.

[466] Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-Arabî,* 2/1, 3 vd.; Esed, *Masâdirü'ş-şi'r*, s.134-184.

[467] Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-Arabî,* 2/1, s.119 vd.; Esed, *Masâdirü'ş-şi'r,* s.134-184; Râfiî, *Târîhu âdâb*, c.1, s.243, 280-291; tedvin sürecinde dil ve edebiyat âlimleri, nahiv ve şiir antolojileri için çölün derinliklerine yönelirken hadis âlimleri, sahâbeden rivayette bulunan tâbiîn ya da tebeu't-tâbiîn âlimlerine yönelirler. Ayrıntılı bilgi için es-Seyyid Münâzır Ahsen el-Keylânî, *Tedvînü'l-hadîs*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2004, s.41 vd.; hadis âlimlerinin rivayet ve râvi hakkındaki çalışmaları edebiyat âlimlerini de etkiler. Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Mevâfî, *Dirâsât fi'n-nakdi'l-Arabî*, İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 2001, s.105.

lamaktır.[468] Daha önce temas edildiği üzere 1./7. yüzyılın sonları sistematik şiir rivayetinin başlangıcı kabul edilir.[469] Tam da burada Ebû Amr'ın kilit konumu ortaya çıkar. Aslında Ebû Amr'ın Arap dili ve edebiyatındaki önemi, tedvin sürecinde çalışmalarını özellikle Cahiliye dönemi üzerinde yoğunlaştırmasından ve derlediği bütün şiir ve haberleri bu dönemi idrak etmiş Araplara dayandırmasından kaynaklanır.[470] Bu dönemde fesahat ve belagatte yetkinliğini kaybetmemiş olan ve şiirleri hüccet kabul edilen şairler hayattaydı. Ebû Amr'ın, Kur'an kıraatinin yanı sıra şiirde de uzmanlaşması, tedvin sürecinde öğrencileri için önemli bir kaynak olmasını sağlar. Arap şiiri ve Eyyâmü'l-Arab konusunda dönemindeki insanların en bilgini olması ve fasih bedevilerle buluşması kaynak olması bakımından önemini ortaya koyar.[471]

Ebû Amr'ın öğrencileri, İbn Sellâm'ın doğrudan hocalarıdır. Yûnus b. Habîb, Ebû Ubeyde ve Asmaî bunlardan bazılarıdır.[472] Şu hâlde İbn Sellâm'ın, tedvin ve sistematik rivayet süreciyle başlayan şiir eleştirisinin üçüncü halkasını teşkil ettiği çıkarımına varmak pekâlâ mümkündür. Buna özellikle vurgu yapılmasının sebebi, *Tabakât*'ın ilmî ve tarihî açıdan taşıdığı değeri ortaya koymaktır.

"Rivayetin güvenilir olması ile İbn Sellâm'ın üçüncü nesil şiir eleştirisi âlimlerinden olması arasında nasıl bir bağlantı vardır?" Bu sorunun cevaplanabilmesi ve İbn Sellâm'ın güvenilir bir kaynak olmasının öneminin anlaşılabilmesi için öncelikle *Tabakât* eserinin muhtevası dikkate alınmalıdır. Eser incelendiğinde aktarılan bilgilerin kahir ekseriyetinin senedi olan rivayetlerden oluştuğu görülür.[473] Söz konusu dönemin ilim anlayışı tetkik edildiğinde güvenilir bir rivayetle gelen bilginin, kitaplarda (suhuf) aktarılandan daha fazla itibar gördüğü fark edilir. İbn Sellâm da bunun farkında olacak ki rivayet ehlinin reddettiği bir şeyin kitaplardan alınmasının uygun olmadığını belirtir.[474] Şu hâlde İbn Sellâm'ın üçüncü nesil şiir eleştirisi âlimlerinden olması, dönemindeki ilim anlayışı ile günümüze ulaşan *Tabakât*'ın ilmî değeri açısından önem arz eder. Şöyle ki Ebû Amr, fasih bedevilerle iletişime geçen ve onlardan bilgi derleyerek sonraki araş-

---

[468] Fahreddin Kabâve, *Menhecü't-Tebrîzî fî şurûhihi ve'l-kıymetü't-târîhiyye li'l-Mufaddaliyyât*, 2. Basım, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1997, s.39-41.

[469] Sistematik şiir eleştirisi için bk. Hüseyin, *en-Nazariyye'n-nakdiyye*, s.43-49.

[470] Tayyar Altıkulaç, "Ebû Amr b. Alâ", C.10, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994, s.94-96.

[471] Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ',* c.3, s.1317-1318.

[472] Nedîm, *el-Fihrist*, c.1, s.112; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-rüvât*, c.1, s.262.

[473] İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.7 vd.

[474] İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.4.

tırmacıların önünü açan ilk nesil şiir eleştirmenidir.[475] Burada "ilk nesil" vurgusunun, 1./7. yüzyılın sonunda artan sistematik rivayet süreciyle ilgili olduğu unutulmamalıdır. Zira bu ayrıntının gözden kaçması hâlinde şiir eleştirisinde bir senet zinciri tasavvurunun ortadan kalkması muhtemeldir. Böylece Cahiliye döneminde Nâbiga'nın ya da İslami dönemde Hz. Ömer'in şairlerle ilgili değerlendirmeleri ile Ebû Amr ve sonraki âlimlerin şairlerle ilgili değerlendirmeleri aynı kategoride değerlendirilebilir. Bu ise şiir eleştirisinin, tarihî gelişiminde hangi noktalardan geçtiğinin tespitini zorlaştırabilir.

Burada İbn Sellâm'ın ilmî hayatını ve *Tabakât* eserini şekillendiren bir hususa değinmekte fayda vardır. Câhiz, Ebû Amr'ın, rivayetlerinin çoğunluğunu Cahiliye dönemini idrak etmiş bedevilerden aldığını kaydeder.[476] Bu bilgiyi öğrencisi Ebû Ubeyde'ye isnat eden Sezgin de Câhiz'i destekleyen bilgilere yer verir.[477] Ancak Râfiî, Ebû Amr'ın 70/690 yılında doğduğuna dikkat çekerek kaynaklarda aktarılan bilginin yanlış olduğunun, Ebû Amr'ın Cahiliye dönemi bedevilerini gören bedevilerle doğrudan temasta bulunduğunun altını çizer.[478] Dikkat edilirse her iki durumda da araştırmacıların kabul ettikleri temel husus, Ebû Amr'ın Cahiliye dönemiyle bağlantısı olan fasih bedevilerden rivayette bulunmasıdır. Onu ilk nesil şiir ve edebiyat âlimi yapan bu ayrıntı aktardığı bilgilerin sahih olmasında da etkili olur. Tam da burada İbn Sellâm'ın ilmî serüveni ortaya çıkar. Ebû Amr, fasih bedevilerden aldığı bilgileri öğrencileri Halîl b. Ahmed, Yûnus b. Habîb, Ebû Ubeyde ve Asmaî gibi birçok talebesine rivayet eder. Bu talebeler ise üçüncü nesil öğrencileri olan İbn Sellâm, Câhiz ve Ebû Hâtim gibi âlimlere rivayet ederler. Bunlar ise İbn Kuteybe, Ebû Saîd es-Sükkerî (ö. 275/888) ve Müberred gibi âlimlere aktarırlar.[479]

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere İbn Sellâm'ın hocaları, doğrudan fasih bedevilerle iletişim hâlinde olan âlimlerdi. İbn Sellâm'ın Ebû Amr'dan olmasa da Yûnus b. Habîb ve Asmaî gibi âlimlerden ders alması Arap dili ve edebiyatı alanında uzman olmasını sağlar. Onun, özellikle Asmaî'den etkilendiği söylenebilir. Eserinde Asmaî'nin görüşlerine fazla yer vermese de şiir eleştirisine dair yaklaşımından istifade ettiği ortadadır. Zira *Tabakât* eserinin muhtevası dikkate alındığında eserin, Asmaî'nin şair ve şiirleri hakkında hayata geçirmeyi planladığı geniş çerçeveli bir projenin uzantısı olduğu fark edilir. Asmaî'nin bu

---

475 Câhiz, *el-Beyân,* c.1, s.321.

476 Câhiz, *el-Beyân,* c.1, s.321.

477 Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-Arabî,* 2/1, s.40.

478 Râfiî, *Târîhu âdâb*, 1/247-248.

479 Hüseyin Yazıcı vd., "İbn Kuteybe", C.20, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1999, s.145-149; İsmail Durmuş, "Müberred", C.31, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2020, s.430-433.

projeyi fahl kavramı etrafında şekillendirmek istediğini fark eden İbn Sellâm, bunu daha geniş ve sistematik bir şekilde tabakât kavramı çerçevesinde yapmaya çalışır.[480]

Tabakât'taki rivayetler incelendiğinde İbn Sellâm'ın en çok rivayette bulunduğu ismin Yûnus b. Habîb olduğu görülür. Yûnus'un Ebû Amr'dan lügat, nahiv, kıraat, Eyyâmü'l-Arab, nadir lügatler, şiir ve şiir eleştirisi konularında ders aldığı bilinmektedir.[481] Bu ise İbn Sellâm'ın üçüncü nesil şiir âlimlerinden olduğu yönündeki açıklamalarımızı destekler. Yûnus, 35 rivayetle İbn Sellâm'ın en fazla istifade ettiği isimlerin başında gelir. Babası 14 rivayetle üçüncü sırada, yeğeni Ebû Halîfe'nin dedesi Şuayb b. Sahr (ö. ?) ise 12 rivayetle dördüncü sırada yer alır.[482]

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Sellâm'ın hocaları ikinci nesil şiir eleştirisi âlimleriydi. Bunun yanında daha önce ifade edildiği üzere İbn Sellâm, ilimle uğraşan bir aileye mensuptu. Ailesi başta olmak üzere hocalarından tahsil ettiği ilim sayesinde Arap edebiyatına önemli eserler kazandırır. Nedîm, İbn Sellâm'ın *el-Fâzil fî mülahi'l-ahbâr ve'l-eş'âr, Büyûtâtü'l-'Arab, Tabakâtü'ş-şu'arâ'i'l-Câhiliyyîn*, *Tabakâtü'ş-şu'arâ'i'l-İslâmiyyîn* ve *el-Hilâb ve icrâü'l-hayl* isminde beş eseri olduğunu aktarır.[483] Ancak bu eserlerden sadece *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ'* adıyla neşredilen *Tabakâtü'ş-şu'arâ'i'l-Câhiliyyîn* ve *Tabakâtü'ş-şu'arâ'i'l-İslâmiyyîn* eserleri günümüze ulaşır.[484] Sultân, günümüze ulaşmayan söz konusu eserlere ait bilgilerin *Egânî*'de dağınık bir şekilde yer aldığını iddia eder.[485] Son tahlilde, İbn Sellâm'ın klasik Arap şiir eleştirisi sahasında şöhret sahibi olmasını sağlayan eserinin *Tabakât* olduğu anlaşılır. Arap şiir eleştirisi hakkındaki değerlendirmeleri, rivayet noktasındaki titizliği, şiire bakışı ve meseleleri ele alma yöntemi bu eser üzerinden ele alınabilir. Bu ise *Tabakât*'ın müstakil bir başlık altında ayrıntılı olarak incelenmesini zorunlu kılar.

Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ' Eseri

Tabakât'ın genel muhtevasına bakıldığında İbn Sellâm'ın Arapların şair ve şiirleri hakkında ansiklopedik bir eser ortaya koymayı amaçladığı anlaşılır.

---

480 Asmaî, *Fuhûle,* 20 vd.; İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.49-50.

481 Ali Bulut, "Yûnus b. Habîb", C.43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013, s.606-607.

482 Daha fazla bilgi için bk. Sultân, *İbn Sellâm*, s.100-103.

483 Nedîm, *el-Fihrist*, c.1, s.350.

484 Bazı araştırmacılar *Egânî* gibi ansiklopedik kaynaklardan hareketle İbn Sellâm'ın başka eserlerinin olduğu görüşündedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Cemâl, "Hâşiye 'alâ mefhûm Mahmûd Şâkir", s.105-120.

485 Sultân, *İbn Sellâm*, s.117-122.

"Konum, rütbe, insan ömrünün belli bir evresi, bir grup insan, şiir söyleme sanatında, kaliteli şiirler üretmede aynı kategoride olan şairler" gibi farklı anlamlara gelen tabaka (طبقة) kelimesinin çoğul hâlini (tabakât, طبقات) başlık olarak kullanması da bunu gösterir.[486] Aslında İbn Sellâm, Ebû Amr ve Asmaî gibi dil ve edebiyat âlimlerinin birikiminden faydalanarak Cahiliye ve İslami dönemde öne çıkmış kaliteli (fuhūl) şairler hakkında bir değerlendirme yapmaya çalışır. Eserin ilk sayfalarında "bilinen meşhur şairleri … aktardık." açıklaması onun bütün şairleri almak gibi bir amacının olmadığını gösterir.[487] Bunun yerine eserine almak istediği şairleri iki ana kriter çerçevesinde tercih eder. Birinci kriter, hocası Asmaî'nin üzerinde durduğu *fahl* kriteridir. Üstün ve yetenekli şair anlamına gelen fahl, İbn Sellâm'ın şairleri belirlemesinde önemli rol oynar. İkinci kriter ise fahl ile ilintili olan *şöhret* kriteridir. İbn Sellâm, şairlerden özellikle tanınır olanları tercih eder.[488] Eserin adından da anlaşılacağı üzere, *meşhur şairlerin mertebeleri* hakkında bilgi verir. Ancak *Fihrist* gibi bibliyografik kaynaklara müracaat edildiğinde İbn Sellâm'ın şiir eleştirisine dair eserleri aktarılırken fuhūl (fahl şairler) kelimesine yer verilmediği, sadece *Tabakâtü'ş-şu'arâ'i'l-Câhiliyyîn* ve *Tabakâtü'ş-şu'arâ'i'l-İslâmiyyîn* başlıklarının aktarıldığı görülür.[489] Bu ise eserin muhtevasının anlaşılmasını sekteye uğratan iki temel problemi gündeme getirir:

a) Kaynaklarda fuhūl kelimesi geçmediği hâlde eserin ilmî neşrini gerçekleştiren Şâkir'in *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ'* başlığını kullanmasının sebebi nedir? Bu hususlaki delilleri nelerdir?
b) -Şâkir'in başlık konusunda isabet ettiği varsayıldığında ve eserin ilk sayfalarındaki açıklamalar dikkate alındığında- İbn Sellâm seçkin ve kaliteli (fuhūl) şairler tercihinde hangi kriterleri esas almıştır? Bu konuda Asmaî gibi âlimlerin etkisi olmuş mudur?

Şâkir, eseri *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ'* adıyla ilk kez 1952 yılında neşreder. Bu neşirden hemen sonra klasik kaynakları tahkik eden bazı araştırmacılar, eserin isminin değiştirilmesine tepki gösterirler. Bunlar arasından Arap dili ve edebiyatı bilgini Ahmed Sakr (ö. 1989), eserin başlığındaki sonradan ekleme olduğunu düşündüğü fuhūl kelimesine yönelik tenkidiyle öne çıkar.[490] Sakr, Şâkir'in

---

[486] Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vd., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416-1421/1995-2001, c.17, s.227, hadis no: 11143.

[487] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3.

[488] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23-24.

[489] Nedîm, *el-Fihrist*, c.1, s.350.

[490] *Makâlât el-'allâme el-muhakkik el-lugavî el-edîb es-Seyyid Ahmed Sakr*, haz. Ahmed b. Mûsâ el-Hâzimî, Riyad: Dâru't-Tevhîd li'n-Neşr, 1430/2009, s.377-387.

tahkikini ilmî bulmakla beraber bazı yönlerden tenkit eder. Tenkitlerinden bir kısmı şu şekildedir:

- Yazma nüshalardaki eksikliğin *Müveşşah* ve *Egânî* gibi kaynaklardan yapılan eklemelerle giderilmesi doğru değildir. Doğrudan metne müdahale etmek yerine eserdeki eksiklikler olduğu gibi bırakılmalı, başka kaynaklara ise açıklamalar kısmında atıf yapılmalıydı.
- Kaynaklarda *Tabakâtü'ş-şu'arâ'* olarak bilinen eserin isminin *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ'* olarak değiştirilmesi isabetli bir yaklaşım değildir. Zira İbn Sellâm, her ne kadar fuhūl ifadesine yer vermiş olsa da bu, eserinin *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ'* ismini taşıdığı anlamına gelmez.
- Şâkir, şerh ettiği bazı şiirlerdeki açıklamalarında isabet etmemiştir.

Sakr, örnekler üzerinden bu üç hususu izah eder. Özellikle üçüncü husus üzerinde durur ve farklı beyitler üzerinden Şâkir'in şerhinde bazı noksanlıkların bulunduğuna dikkat çeker. Bunun üzerine Şâkir, Sakr'ın tenkidine cevap vermek için aynı yıl onun yazısının yayımlandığı dergide (Mecelletü'l-Kitâb, 1953) bir yazı kaleme alır.[491] Şâkir'in cevabında öne çıkan açıklamalar şu şekilde özetlenebilir:

- İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ındaki tüm eksiklikleri başka kaynaklardan giderme gibi bir girişim söz konusu değildir. *Egânî*'den alınıp *Tabakât*'a eklenen pasajlarda rivayet senedi dikkate alınmıştır. *Tabakât*'taki senetler ile *Egânî*'deki senetlerin aynı olması bu konudaki eleştiriyi geçersiz kılar.[492]
- Eserin başlığındaki fuhūl kelimesi *Tabakât*'ta birkaç kez şairlerle ilintili olarak geçmiştir. Söz konusu kelimenin geçtiği bağlamlar dikkate alındığında eserin fahl şairler (fuhûl) hakkında hazırlandığı anlaşılır.
- Şiirlerin şerhinde lafız-anlam uyumunun bağlam çerçevesinde nasıl şekillendiği ve bunun iletilmek istenen mesaja etkisi dikkate alınmıştır. Dikkatli bir şekilde incelendiğinde yapılan açıklamalarda abartılı yorumların bulunmadığı anlaşılır.

Tabakât'a dair iki önemli muhakkik arasındaki bu tartışmada üç temel hususun öne çıktığı görülür: a) *Tabakât*'ın orijinal ismi konusunda herkes tarafından kabul edilen bir görüş bulunmamaktadır. b) *Tabakât*'ın yazma nüshalarında eksikler bulunmaktadır. Bu eksiklerin önemli bir kısmı *Egânî*'de aynı rivayetlerle aktarılmıştır. c) *Tabakât'*taki açıklamalar izah ve şerhe ihtiyaç duymaktadır.

---

491 *Cemheretü makâlât el-Üstâz Mahmûd Muhammed Şâkir*, haz. Âdil Süleymân Cemâl, Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2003, c.2, s.900-910.

492 *Cemheretü makâlât*, c.2, s.900-902.

Bu açıklamaların, ilk başta çalışmanın muhtevasından uzak olduğu düşünülebilir. Böylece daha çok tahkik ve ilmî neşir uzmanlarını ilgilendiren bir meselenin buraya taşınmasının konuyu karmaşık hâle getirdiği sonucuna varılabilir. Ancak eserin isminin muhtevasına doğrudan etki ettiği dikkate alındığında açıklamaların yerinde olduğu ve bu meselenin ele alınmasının gerekliliği ortaya çıkar. Zira İbn Sellâm'ın şairleri neye göre eserine aldığının anlaşılması Ebû Ubeyde ve Asmaî'nin geliştirmek istedikleri şiir sınıflandırmasında hangi kriterleri esas aldıklarının tespit edilmesine katkı sağlar. Bunun için öncelikle eserin orijinal isminin doğru tespit edilmesi gerekir. *Tabakâtü'ş-şu'arâ'* ile *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ'* arasında ciddi farkların olduğu, birincisinin özel bir sıfatla sınırlandırılmadığı; ikincisinin ise sınırlandırıldığı unutulmamalıdır. İki isim arasındaki farka bağlı olarak eserin yorumlanması gerektiği hatırlanmalıdır. Bunun için öncelikli olarak "İbn Sellâm eserine özel bir başlık vermiş miydi?" sorusu üzerinde durulmalıdır.

Bu sorunun cevabı, yukarıda özetlenen tartışmalara nihai noktayı koyması bakımından önemlidir. Aslında kaynaklara bakıldığında konuyla ilgili kesin bir bilgi bulunmaz. Farklı isimlendirmelerle İbn Sellâm'a isnat edilen eserler, eserin isminin tam olarak kesinleştirilmediğini akla getirir. Şöyle ki nahivcilerle ilgili eser kaleme alan Ebü't-Tayyib el-Lugavî (ö. 351/962), İbn Sellâm'ın eserini şu lafızlarla aktarır:[493]

... صَاحِبُ كِتَاب طَبَقَات الشُّعَراءِ...

"Tabakâtü'ş-şu'arâ' eserinin müellifi…"

Ebü't-Tayyib'le yakın dönemlerde yaşayan Nedîm ise daha önce aktarıldığı üzere şair ve şiirlerle ilgili iki eseri İbn Sellâm'a şu lafızlarla isnat eder:[494]

وَلَهُ مِنَ الكُتُبِ ... كِتَابُ طَبَقَاتِ الشُّعَرَاءِ الجَاهِلِيينَ، كِتَابُ طَبَقاتِ الشُّعَرَاءِ الإِسْلامِيينَ...

"Tabakâtü'ş-şu'ar'âi'l-Câhiliyyîn ve *Tabakâtü'ş-şu'ar'âi'l-İslâmiyyîn* eserleri vardır."

Bağdâdî ise Ebü't-Tayyib ve Nedîm'den farklı olarak şu ifadelere yer verir:[495]

... وصَنّفَ كِتابا في طبَقَات الشّعَراء...

"Tabakâtü'ş-şu'arâ' hakkında bir kitap tasnif etti."

Ebü'l-Berekât el-Enbârî'nin (ö. 577/1181) açıklaması da Bağdâdî'nin açıklamasına benzer:[496]

---

493 Ebü't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-nahviyyîn*, s.79.

494 Nedîm, *el-Fihrist*, c.1, s.350.

495 Bağdâdî, *Târîhü Bağdâd*, c.3, s.276.

... وألفَ كِتاباً في طبَقَات الشُّعراء...

"Tabakâtü'ş-şu'arâ' hakkında bir kitap telif etti…"

Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) ise diğer müelliflerden farklı olarak şu ifadelere yer verir:[497]

وألَّفَ كتابًا في طَبقاتِ الشِّعر...

"Şiirin mertebeleri hakkında kitap yazdı."

İbnü'l-Kıftî (ö. 646/1248) ise şu açıklamalara yer verir:[498]

... وله كتابٌ فى طَبقَاتِ الشُّعَراء مَرْوِىّ.

"Tabakâtü'ş-şu'arâ' hakkında rivayet edilen bir eseri vardır."

Zehebî ise şu bilgiyi aktarır:[499]

صَنّفَ كِتَابَ طَبَقَاتِ الشُّعَرَاءِ.

"Tabakâtü'ş-şu'arâ' kitabını tasnif etti."

Safedî (ö. 764/1363) de aynı bilgiyi aktarır:[500]

صنَّف كِتابَ طَبَقَات الشُّعَرَاء...

"Tabakâtü'ş-şu'arâ' kitabını tasnif etti."

İlerleyen satırlarda Safedî, İbn Sellâm'ın eserlerini şu şekilde aktarır:

طَبَقَات شعراء الْجَاهِلِيّة طَبَقَات شعراء الْإِسْلَام...

"Tabakâtü şu'ar'âi'l-Câhiliyye, Tabakâtü şu'ar'âi'l-İslâm…"

Açıklamalar dikkatlice incelendiğinde Ebü't-Tayyib, Nedîm, Zehebî ve Safedî'nin في harf-i cerri olmadan İbn Sellâm'a eser isnat ettikleri görülür. Diğer âlimler ise, في harf-i cerrini kullanarak İbn Sellâm'ın şairlerin şiirdeki mertebeleri hakkında eser kaleme aldığını zikrederler. Klasik kaynaklardaki bu farklılık, İbn Sellâm'ın şairler hakkında bir eser kaleme aldığını göstermekle beraber bu eserin isminin tam olarak bilinmediğini ortaya koyar. Yine mezkûr farklılık, Mendûr gibi çağdaş araştırmacıların aksine klasik kaynaklarda İbn Sellâm'ın eserinin ismi konusunda görüş birliği olmadığına işaret eder.[501] Bu ise klasik eser uzmanı olarak Şâkir'in, eserin muhtevasından hareketle başlık hakkında çı-

---

496 Ebü'l-Berekât el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, thk. İbrahim es-Sâmerrâî, 3. Basım, Zerkâ': Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985, s.125.

497 Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, c.6, s.2541.

498 İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-rüvât*, c.3, s.143.

499 Zehebî, *Siyeru a'lâm*, c.10, s.652.

500 Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000, c.3, s.96.

501 Mustafa Mendûr, "Tabakâtü'ş-şu'arâ' Muhammed b. Sellâm el-Cumahî", *Türâsü'l-insâniyye*'nin içinde, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ts., c.1, s.659.

karımda bulunmasının yerinde olduğunu; buna karşın Sakr'ın, eserin başlığı konusunda Şâkir'i tenkit etmesinin geçerliliğinin olmadığını gösterir. Zira kaynaklarda İbn Sellâm'ın "şairler hakkında (فِي)" eser yazdığı belirtilmiş ancak bu eserin ismi konusunda görüş birliğine varılmamıştır. Misal verilecek olursa, Ebü't-Tayyib, İbn Sellâm'ın *Tabakâtü'ş-şu'arâ'* eserini kaleme aldığını belirtirken Nedîm bu ismi iki ayrı eser şeklinde belirterek sonuna *el-Câhiliyyîn* ve *el-İslâmiyyîn* ifadelerini ekler.[502] Safedî ise Nedîm'e benzer bir şekilde ancak döneme vurgu yaparak *Tabakâtü'ş-şu'arâ'i'l-Câhiliyye* ve *Tabakâtü'ş-şu'arâ'i'l-İslâm* isimlerine yer verir. Bu farklı isimlerden anlaşılıyor ki İbn Sellâm'ın eserinin muhtevasının ne olduğu kesin olarak biliniyordu. Ancak başlığın tam olarak bilinmiyor olması farklı görüşlerin ileri sürülmesinde etkili olur.

Nedîm ve sonraki dönem müellifleri İbn Sellâm'a şairlerle ilgili iki eser daha isnat ederler. Aslında İbn Sellâm, biri Cahiliye dönemi, diğer ise İslami dönem şairleri hakkında olmak üzere iki eser telif etmemiştir. Bu hususta bilgi karışıklığını gidermek için Nedîm'in İbn Sellâm'ın yazılı çalışmalarına atıf yaparken kullandığı kitap (كِتَاب) kelimesi üzerinde durulmalıdır. Buradaki kitap, iki kapak arasında bir araya getirilmiş sayfalardan oluşan eser şeklindeki geniş anlamıyla yorumlanmamalıdır. Aslında Nedîm, İbn Sellâm'ın Cahiliye ve İslami dönem şairlerinin tabakaları hakkında çalışma yaptığını ifade eder. Dolayısıyla onun kitap kullanımından kastı ana konudur. Nedîm'in farklı konularda telif edilen forma hâlindeki çalışmaları kitap olarak tanımlaması da bunu teyit eder.[503]

Peki, "Şâkir, kaynaklarda bulunmadığı hâlde *Tabakât*'ın başlığına neden fuhūl kelimesini eklemiştir?"

Yukarıda sıralanan kaynaklarda fuhūl kelimesi bulunmadığı gibi üzerinde uzlaşılan bir başlığın da bulunmadığına dikkat edilmelidir. Bu ise İbn Sellâm'ın eserinin orijinal isminin ancak muhtevasından yola çıkılarak tespit edilmesi gerektiğini gösterir. İbn Sellâm'ın, eserin muhtevasına ve yöntemine dair açıklaması bu konuda önemli bir argüman olarak değerlendirilebilir:[504]

> Râviler Cahiliye, Muhadram ve İslami dönem şairleri hakkında ihtilaf ettiler. Râviler görüş ayrılığına düşüp herkes görüşünü söylediğinde ve kabileler arzularına göre hüküm verdiğinde şiir uzmanı, Arapların sözlerini ve Arapçayı iyi bilen ilim ehli kişiler devreye girerek şair ve şiirleri incelediler. Ancak şu var ki insanları ikna eden tek şey, önceki âlimlerden ri-

[502] Sellâm'a göre İbn Sellâm, bölge eksenli değerlendirdiği şairler için ayrı bir eser kaleme aldığı ancak sonradan iki eserin birbirine eklendiği tahmininde bulunur. Ayrıntılı bilgi için bk. Sellâm, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga*, s.108.

[503] Nedîm, *el-Fihrist*, c.1, s.84-100.

[504] İbn Sellâm, *Tabakât*, s.24.

> vayette bulunmaktır. Buradan hareketle biz de meşhur fahl şairlerden 40 kişiyi aktarmakla yetindik. Şiirleri birbirine benzeyen şairleri aynı tabakada değerlendirdik. Bu şekilde şairlerin 10 tabakaya ayrıldıklarını gördük. Her bir tabaka birbirine denk ve eşit 4 şairden oluşur.

Tabakât'ın içeriği hakkında kilit bilgiye sahip bu açıklamada üç ayrıntı öne çıkar:

1- İbn Sellâm, eserinde üç döneme dikkat çeker: Cahiliye, Muhadram ve İslami. Bu dönemde yaşayan şairler hakkında âlimlerin görüş ayrılığı içinde olduklarını belirtir.

2- Görüş ayrılığında hakem önceki âlimlerin açıklamalarıdır. Bu da Ebû Amr ve döneminde yaşayan âlimlerin şiir eleştirisine katkıları ve öğrencileri üzerindeki etkileri hakkında önceki başlıklar altında yapılan açıklamaları teyit eder.

3- Birinci ve ikinci maddede belirtilen hususlardan hareketle İbn Sellâm, şiir alanında başarılı gördüğü fahl, yani üstün ve yetenekli şairlere yer verir. Diğer bir ifadeyle İbn Sellâm, âlim ve râviler arasındaki görüş ayrılığından ötürü kaynak olarak birinci nesil âlimlerin açıklamalarını dikkate alır. Söz konusu açıklamaları birikimiyle sentezleyerek fahl gördüğü şairleri eserinde aktarır.

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere İbn Sellâm, sarih lafızlarla üç dönemde öne çıkan fahl şairleri inceleyeceğini açıklar. İlk başta eserin ilerleyen sayfalarında temas ettiği şairlerden bir kısmının fahl konumda görülmemesinden hareketle eserin orijinal isminin *Tabakâtü'ş-şu'arâ'* olduğu çıkarımına varılabilir. Ancak böyle bir çıkarımın tartışmaya açık olduğu ve kuvvetli argümanlarla desteklenmesi gerektiği unutulmamalıdır. İbn Sellâm'ın fahl şairlere değinmesi, sadece öne çıkan (meşhur) şairleri ele aldığını belirtmesi ve bütün şairleri incelemek yerine sadece belirli şairleri incelemesi onun *Tabakâtü'ş-şu'arâ'* şeklinde sınırları belirli olmayan bir isimlendirme tercih etmediğine işaret eder.[505]

İbn Sellâm'ın eserinin başlığında fuhūl kelimesinin yer aldığının başka bir delili, Şâkir'in atıf yaptığı nüshadaki açıklamalardır.[506] Ancak buna rağmen Şâkir'in, İbn Sellâm'ın eserinin ismini değiştirdiğini düşünen çağdaş araştırmacılar çıkar. Mevrid dergisinde İbn Sellâm hakkında kaleme aldığı yazıda bu değişikliği tenkit eden Tâhir bunlardan biridir.[507] Tâhir, İbn Sellâm'ın eserinin başlığının aslında problem olmadığını, bunu bir problem hâline getirenin mu-

---

[505] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3 ve 215.

[506] İbn Sellâm, *Tabakât*, mukaddime kısmı, s.23 vd.

[507] Ali Cevâd et-Tâhir, "Tabakâtü'ş-şu'arâ' mahtûtan ve matbû'an", *Mecelletü'l-Mevrid*, Bağdat Dâru'l-Hürriyye li't-Tibâ'a, Cilt.8, Sayı.3 (1399/1979), s.38-39.

hakkik Şâkir olduğunu ifade eder. Bize göre bu eleştiri, eserin başlığı ile muhtevası arasında nasıl bir irtibat olduğunun tespit edilememesinden kaynaklıdır. Tâhir, *Tabakâtü'ş-şu'arâ'* isminin esere zarar vermediğini, böyle kalması hâlinde eserin içeriğinin değişmeyeceğini belirtir.[508] Ancak *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ'* isminin eserin muhtevası bakımından daha kapsamlı olduğunu göz ardı eder. Bu durumun, tabakât ve fuhūl kelimelerinin delaletleri üzerinde tam olarak durulmamasından kaynaklandığı söylenebilir. Şâkir, Tâhir'in eleştirilerini müstakil bir çalışmada kapsamlı bir şekilde cevaplar.[509] Biz, söz konusu cevap ve tartışmalara temas etmek yerine eserin başlığında öne çıkan iki temel kavrama değinmenin daha yararlı olacağı kanaatindeyiz. Belirttiğimiz üzere eserin isminin doğru bir biçimde saptanması, muhtevasının daha doğru anlaşılmasının öncülüdür. Öncülün unsurları tespit edilmeden sonucun ya da sonuca götüren ayrıntıların çözümlenmesi güç olabilir. Şu hâlde tabaka/tabakât ve fahl/fuhūl kavramları anlaşılmadan İbn Sellâm'ın şiir eleştirisi alanında gerçekleştirmek istediği projenin tam olarak anlaşılamayacağını söylemek mümkündür.[510]

İbn Sellâm'ın Tabakât'ının Ortaya Çıkışı

İbn Sellâm'ın tabakât fikri kapsamı itibarıyla alanında ilktir.[511] Ondan önce çeşitli kategoriler altında şairler sınıflandırılmış olsa da gerek eserine aldığı şairlerin sayısı gerekse bu konudaki sistematik yaklaşımı İbn Sellâm'ın eserini alanında hazırlanmış en iyi çalışma hâline getirir. Hatırlanacağı üzere tabakât fikri ortaya çıkmadan önce şiir eleştirmenleri şiir eleştirisinde şiirlerin çokluğu ve kalitesi, şiirlerindeki fesahatin bozulup bozulmadığı, şairin şiir söyleme melekesinin hangi boyutta olduğu gibi hususlara dikkat etmişlerdir.[512] Ayrıca İmruülkays başta olmak üzere döneminde öne çıkan şairler hakkında yapılan değerlendirmeler tabakât'ın Arap edebiyatında çok erken dönemden itibaren uygulandığını gösterir.[513] Ancak bu konuda özgün bir çalışma yapılmaz. Şu hâlde Arap edebiyatında bu hacimde bir tabakât eserinin kaleme alınmadığı ve şairlerin düzenli bir şekilde kısımlara ayıran bir çalışmanın olmadığı söylenebilir. Bunun farkın-

---

[508] Ali Cevâd et-Tâhir, "Tabakâtü'ş-şu'arâ'", s.38-39.

[509] Şâkir, *Bernâmec Tabakât*, s.7 vd.

[510] Bu ayrıntıyı fark eden bir çalışma için bk. Ömer Muhammed Abdülvâhid, "Kirâa uhrâ fî kitâb Tabakât fuhûli'ş-şu'arâ' li-İbn Sellâm el-Cumahî", *Cüzûr*, 2/1 (1999), s.172-173.

[511] Muhammed Azzâm, *el-Mustalahü'n-nakdî fi't-türâsi'l-edebî el-Arabî*, Beyrut: Dâru'ş-Şark el-Arabî, ts., s.237-238; J. S. Robinson, "The tezkere genre in Islam (İslam'da Tezkire Türü)", çev. Kadriye Hocaoğlu Alagöz, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, Cilt.5/4 (2021), 2922.

[512] Bu konuda bazı örnekler için bk. Asmaî, *Fuhûle*, s.19 vd; ayrıca bk. Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.34-35.

[513] Ahmed Ahmed Bedevî, *Ususü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, Kahire: Nahdatü Mısr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1996, s.550-553.

da olan çağdaş araştırmacılar, *Tabakât*'ı Arap şiir nazariyesi hakkında bilgi veren en iyi kaynaklardan olduğunu belirtirler.[514] İbn Sellâm, bu büyük ve önemli çalışmasıyla şiir eleştirisini müstakil bir çalışma sahasına dönüştürmek ister.[515] Zira gerek rivayetler aracılığıyla Ebû Amr'dan gerekse derslerine katıldığı Asmaî'den tahsil ettiği bilgiler, şair ve şiirlerin kısımlara ayrılmasının zorunlu olduğuna işaret ediyordu. Zaten o dönemde şairler, zaman yönüyle kadim ve muhdes, mekân yönüyle şehir ve bâdiyede yaşayan, dil yönüyle de fasih ve fasih olmayan şeklinde üç kısma ayrılır. Şiir eleştirisi uzmanları ve edebiyat âlimleri bütün bu ayrımların farkındaydılar. Ancak bunları sistematik bir şekilde ele alacak çalışma bir türlü yapılmaz. *Fuhûle*'deki görüşleriyle Asmaî bu alandaki boşluğu gidermeye çalışsa da şair ve şiirlerle ilgili problemler gündemde kalmaya devam eder.

İbn Sellâm, şiir eleştirisi alanında sistematik olarak ilk çalışma kabul edilebilecek *Tabakât*'ı telif eder. İbn Sellâm'ın tabaka adını verdiği her bir bölümü dört şaire ayırması, şairler hakkında bilgi vermesi, seçme şiirlere yer vermesi, zaman ve mekân kriterlerini göz önünde bulundurması, yeri geldiğinde temayı öne çıkarması vb. birçok husus tabakât projesinin şairlerin hayatı hakkında bilgi veren biyografik bir eserin ya da özel bir konuya eğilen monografik bir çalışmanın ötesinde olduğunu ortaya koyar. Bu ise İbn Sellâm'ın tabakât anlayışının Asmaî'nin *Fuhûle*'de ya da Ebû Ubeyde'nin *Dîbâc'*da değindiği ve bir tür üstünlük sıralaması anlamına gelen tabakât'tan farklı olduğunu akla getirir. Ancak bunun doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için her şeyden önce tabakât kelimesinin etimolojik delaleti üzerinde durulmalı, sonrasında da bu delaletin İbn Sellâm'da bir kavram olarak kullanılıp kullanılmadığı tespit edilmelidir. Bunun için aşağıdaki sorular cevaplanmalıdır:

- İbn Sellâm'dan önce tabakât kelimesi hangi anlamlara geliyordu?
- Biyografi, üstünlük sıralaması, konum vb. anlamlar dışında tabakât'ın terminolojik bir karşılığı var mıdır?
- İbn Sellâm'ın eseri şairler hakkında bilgi veren ansiklopedik bir çalışma mıdır?
- Şiir eleştirisini müstakil bir çalışma sahasına dönüştürmek isteyen İbn Sellâm'ın en önemli projesi tabakât mıdır?
- Asmaî'nin fahl kavramı çerçevesinde geliştirdiği eleştiri anlayışının İbn Sellâm'a etkisi oldu mu?

---

514 Arberry, "New materials on the Tabaqat al-Shu'ara'", s.7.

515 Hasan el-Bindârî, "en-Nâkidü'l-mutehassis ve tevsîkü'ş-şi'r 'inde İbn Sellâm", *Dirâsât Arabiyye İslâmiyye*, 1983, c.8, s.200-224.

Bu ve benzeri sorular, İbn Sellâm'ın tabakât anlayışının anlaşılmasına katkı sağlar. Buradan hareketle *Tabakât* eserini anlamak ve şiir eleştirisindeki yerini tespit etmek için öncelikle tabakât kavramının delaleti ve kapsamı üzerinde durulmalıdır.

Klasik Arap Edebiyatında Tabakât Kavramı

Tabaka (ç. tabakât, طبقة–طبقات) kelimesi bağlama göre birçok anlama gelebilen kelimelerdendir. Sınıf, zümre, hayvan sürüsü, insan topluluğu, günün büyük bir kısmı, insanlar arasındaki konumlar, üst üste sıralanan şeyler, üst üste olan iki şeyin uyuşması, toprak, durum, bir şeyi örten nesne, bir şeye denk veya eşit olan, derece ve seviye bu anlamlardan sadece bir kısmıdır.[516] Arapça kökenli tabaka, Kur'an'da da farklı formlarda varit olmuştur. Bazı ayetlerde tam bir uyum, yani bir şeyi miktar ya da büyüklükte başka bir şeyin üzerine koymak anlamında طِبَاقًا, değişiklik arz eden durumlar anlamında طَبَق şeklinde gelmiştir.[517]

Tabaka kelimesinin tarih boyunca oynadığı rol dikkate alındığında eşitliğe, uyuşmaya ve bir dereceye/konuma delalet ettiği görülür.[518] İbn Sellâm'da da görüleceği üzere eşitlik ya da denklik, aynı tabakada yer alan unsurlarda bulunan ortak özelliktir. Örneğin bir arada değerlendirilen dört şairden her biri aynı tabakada bulunması yönüyle diğer şairlerle eşittir. Ancak tabakadaki sıralama ya da kriterler yönüyle şairler arasında bir tabaka, yani sınıflandırma vardır. Eşitlik ya da denklik, tabakadakilerin kabiliyetleri yönüyle değil, aynı dereceye ulaşmış olmaları yönüyle oluşur. Bu yönüyle tabaka, birbirinin aynısı ya da benzeri olanları içine alır, farklı olanları dışarıda bırakır.[519]

Fiil, ismi-fâil, meful, sıfat ve hâl formlarında gelen tabakât kelimesinin kaynaklarda öne çıkan üç temel anlamı vardır. Bunlardan birincisi seviye, konum

---

516 Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Nasr İsmâîl el-Cevherî, *Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgaffûr Attâr, 4. Basım, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987, c.4, s.1511-1512; Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnüssûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998, c.1, s.594-595; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3. Basım, Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993, c.10, s.209-215; İsmail Durmuş, "Tabakat", C.39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010, s.288-290.

517 Örnek için bk. Kur'an, Mülk Suresi, Ayet 3; Kur'an, Nûh Suresi, Ayet 15; Kur'an, İnşikâk Suresi, Ayet 19; Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara,* s.41.

518 Gilliot, Cl., "Ṭabaḳāt", in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 19 Aralık 2023 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912; Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara,* s.39.

519 Ayrıntılı bilgi için bk. Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara,* s.39.

ya da mertebe anlamıdır. النَّاسُ طَبَقات ifadesindeki tabakât bu anlamda kullanılır.[520] Dikkat edilirse burada, "insanların eşit olduğu ya da bir topluluğu temsil ettikleri" kastedilmemiştir. Bilakis farklı kesim ve seviyelerden oluştuğu vurgulanmıştır. Bu ise söz konusu cümlenin مُتَفاوِتَةٌ (farklı) sıfatının hazfedilerek kullanıldığını gösterir. Buna göre cümlenin aslı, "İnsanlar farklı farklı görüşlere ve durumlara sahiptir." olup النَّاسُ طَبقات مُتَفَاوِتَة şeklindedir. Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned'*inde rivayet edilen hadis bu anlamı destekler niteliktedir:[521]

... أَلَا إِنّ بَنِي آدَمَ خُلِقُوا عَلَى طَبَقَاتٍ شَتّى...

"Dikkat edin, insanoğlu çeşitli durumlarda (şekillerde) yaratılmıştır…"[522]

Hadiste altı çizili ifade, طبقات الناس ifadesinde *farklı* anlamına gelen gizli bir sıfatın varlığına delildir. Zira tabakât kelimesi burada "farklı durumlara, seviyelere ve konumlara" işaret etmemiş olsaydı hadiste شَتَّى ifadesine yer verilmesinin anlamı olmayacaktı. "Farklı" anlamına gelen شتّى kelimesine yer verilerek insanların dünyaya farklı şekilde geldikleri vurgulanmıştır. Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) طَبقاتُ النَّاسِ فِي مَرَاتِبِهم (insanların tabakaları mertebelerine göredir) ifadesinde geçen tabakât kelimesi de aynı anlamdadır. Dikkat edilirse burada tabakât, farklılığa işaret eden bir sınıflandırmaya karşılık gelir.[523]

Tabakât kelimesinin öne çıkan ikinci anlamı ise bir konumda olmak ve aynı seviyede bulunmaktır. Tam da burada طبقات الناس ifadesinde saklı olduğu belirtilen kelimenin varlığına dikkat çekilmesinin sebebi anlaşılır. Tabakât'ın birinci ve ikinci anlamı arasındaki nüans, مُتَفاوتة kelimesinin delaletiyle ortaya çıkar. Aynı konumda olan bir grup insanı ifade etmek için tabak (طَبَق) kelimesi kullanılır.[524] Ancak burada "konum" ifadesinin çatı görevi gördüğü unutulmamalıdır. Diğer bir anlatımla tabak (طَبَق) kelimesi, bu bağlamda belirli konuma sahip bir grup insanı ifade eder. Bu anlamın ihmal edilmesi durumunda İbn Sellâm'ın ta-

---

520 Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga,* c.1, s.594-595.

521 İbn Hanbel, *Müsned*, c.17, s.227-228, hadis no: 11143; Şuayb el-Arnaût'a göre hadisin senedi zayıftır.

522 Hadisin devamı dikkate alındığında burada tabakât kelimesiyle iman ve inanç bakımından durumları farklı olan insanların kastedildiği söylenebilir. Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.42.

523 Cevherî, *Tâcü'l-luga*, c.4, s.1512.

524 Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. kolektif, Kuveyt: Vizâretü'l-İrşâd ve'l-Enbâ' fi'l-Kuveyt, 1965-2001, c.26, s.50.

bakât anlayışının yanlış yorumlanması muhtemeldir. Şu hâlde tabaka kelimesinin birinci anlamının farklı konumlar, ikinci anlamının ise farklı konumlardan olan insanların bir araya geldiği konum-mertebe olduğu anlaşılır. Peki, bu iki anlam arasında nasıl bir fark vardır?

İbn Sellâm'ın tabakât anlayışının tam olarak tespit edilebilmesi, tabakât kelimesinin terminolojik ve etimolojik delaletleri arasındaki nüansların farkında olmayı gerektirir. Bu ise ilk başta aynı anlama geldiği düşünülen kullanımlar arasındaki anlamsal farkın tespit edilmesinin önemini gösterir. Buna göre tabakât'ın öne çıkan birinci anlamında farklı konumların aynı şartlara sahip olmayan seviyeler için kullanıldığı bilinmelidir. Burada tek bir konum ya da aynı anlama delalet eden bir seviye söz konusu değildir. Tabakât'ın ikinci anlamında ise tek bir konuma vurgu yapılmış ancak bu konumdakilerin seviyelerinin farklı olabileceği vurgulanmıştır. Misal verilecek olursa, bir grup şairin üstünlük noktasındaki seviyeleri belirlenir. İlk aşama olarak yapılan bu sınıflandırmada üstünlük, seviye itibarıyla çatı görevi görür. Bu çatıya dâhil herkes, "üstün" sıfatını kazanması dolayısıyla eşit, üstünlük seviyelerinin değişiklik arz etmesi dolayısıyla farklıdır. Zira üstünlük, burada çatı görevi görmesi bakımından sadece kapsayıcı özelliğe sahiptir. Üstünlüğün özellikleri, hangi seviyelerden oluştuğu vb. gibi ayrıntılar bunun dışındadır.

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere tabakât'ın birinci anlamı ile ikinci anlamı arasında ince bir ayrım bulunur. Bu ayrımı teorik ve pratik olarak uygulayan Ebû Ubeyde'nin aşağıdaki açıklaması konuyu özetlemesi bakımından önemlidir:[525]

> "Edebiyat âlimleri -ya da Araplar-, Cahiliye döneminin en üstün şairlerinin İmruülkays b. Hucr, Nâbiga ez-Zübyânî ve Züheyr b. Ebî Sülmâ olduğu konusunda ittifak etmişlerdir."

Ebû Ubeyde'nin açıklamasında öne çıkan ilk husus, Cahiliye dönemi şairlerini üstünlük bakımından aynı seviyede görmemesidir. Aslında o, sadece bir cümleyle üç tabakaya, yani konuma işaret eder. a) "Şairler" ifadesine yer vererek şiir söyleyen gruba atıf yapar. Tabakât'ın bir anlamının "grup, topluluk" olduğu dikkate alındığında şairlerin, belirli bir meslekle uğraşan tabakaya karşılık geldiği anlaşılır. İbn Sellâm'dan sonraki dönemlerde tabakanın özellikle bu anlamı esas alınır, diğer anlamları ise ihmal edilir. Belirli meslek gruplarını ya da ilim dallarını ifade eden bu anlama bağlı olarak eserler telif edilir. Tabakâtü'n-nahviyyîn, tabakâtü'l-muhaddisîn, tabakâtü'l-fukahâ' başlıkları buna örnek verilebilir.[526]

---

525 Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3-7.

526 Örneğin Sadrü'l-İslâm döneminden yaşadığı döneme kadar nahiv ve dil âlimlerini eserine alan Zübeydî, tabaka kelimesinin fiil formunda geçtiği şu açıklamayı yapar: "Müminlerin emiri,

b) Ebû Ubeyde'nin açıklamasında işaret ettiği ikinci bir tabaka ise "en üstün şairler" tabakasıdır. Şairler tabakasından ayrı ve daha sınırlı bir anlama sahip bu tabaka, şairler arasında belirli bir grubu kapsar. c) Üçüncü tabaka ise üstün şairler grubuna işaret eden İmruülkays, Nâbiga ve Züheyr'in oluşturduğu tabakadır. Ebû Ubeyde, bu tabakanın edebiyat âlimlerinin görüş birliğiyle oluştuğunu ifade eder.

Ebû Ubeyde'nin işaret ettiği tabakanın, yukarıda üzerinde durulan tabakât'ın ikinci anlamıyla örtüştüğü ve çatı görevi gördüğü unutulmamalıdır. Hatırlanacağı üzere tabakât'ın öne çıkan ikinci anlamının, "belirli bir konumda olan insan topluluğu" olduğu ifade edilmişti. Bu anlam; İmruülkays, Nâbiga ve Züheyr'in üstünlükte aynı tabakada, yani aynı konumda değerlendirildiği yaklaşıma benzerdir. Şöyle ki Ebû Ubeyde'nin aktardığı üzere edebiyat âlimleri, Cahiliye döneminin en üstün şairlerinin üç kişi olduğu konusunda görüş birliğine varmışlardır. Görüş birliği sonucunda oluşan tabaka çatı görevi görür. Bu çatıya dâhil olan İmruülkays, Nâbiga ve Züheyr "Cahiliye döneminin en üstün şairleri" olması noktasında eşittirler. Tabaka kavramının "eşitliğe, denkliğe, aynı konumda olmaya" delalet ettiği dikkate alındığında söz konusu üç şairin bir tabaka oluşturduğu anlaşılır. Ancak bu tabakanın kendi içinde farklı tabakaları olduğuna dikkat edilmelidir. Tam da burada tabakât kavramının öne çıkan ilk iki anlamı arasındaki nüans ortaya çıkar. Zira çatı anlamıyla aynı tabakayı temsil eden üç şair, üstünlük noktasında ayrışmaları dolayısıyla farklı tabakalarda değerlendirilirler. Bunun farkında olan Ebû Ubeyde, söz konusu şairlere yer verdikten sonra "Edebiyat âlimleri, daha sonra hangisinin daha üstün şair olduğu konusunda görüş ayrılığına düştüler." açıklamasını yapar.[527]

Açıklamadan hareketle, tabakât kelimesinin "belirli bir konumda olan insan topluluğu ya da sınıf, zümre" şeklinde öne çıkan ikinci anlamındaki "konum (seviye)" kelimesinin, mutlak bir eşitlik ve uyumluluk olarak yorumlanmaması gerektiği anlaşılır. Zira Ebû Ubeyde, Cahiliye döneminin en üstün şairlerini sıraladıktan sonra hangisinin daha üstün şair olduğu konusunda görüş ayrılığının bulunduğuna dikkat çeker. Bu ise aynı tabakada bulunanların eşit ve denk olmadığını gösterir. Bilakis buradaki eşitlik, çatı görevi gören konum, mertebe ya

---

bana Sadrü'l-İslâm'dan günümüze kadar yaşayan nahiv ve dil âlimlerini ele alan bir eser telif etmemi istedi. Bu âlimleri ilimdeki ekolleri ve derecelerini dikkate alarak yaşadıkları dönem ve bölgelere göre gruplara ayırmayı (أُطَبِّقَهُم) istedi…" Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn*, 17; tabakât literatürü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. *The Encyclopaedia Of Islam Supplement*, ed. Martinus T. Houstma, Londra: Brill, 1938, s.214-217; Musa Yıldız, "Tabakâtü'ş-şu'arâ'", C.39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010, s.304-306.

527 Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3-4.

da seviye yönüyledir. Şu hâlde edebiyat ve şiir âlimleri tarafından en üstün şairler kabul edildiği hâlde İmruülkays, Nâbigâ ve Züheyr'in Asmaî ve İbn Sellâm tarafından farklı açılardan değerlendirilmelerinin sebebi daha iyi anlaşılır. Gerçekten tabaka, "aynı konumda eşit şartlara sahip olmak" anlamında olsaydı söz konusu âlimlerin farklı görüşler benimsememeleri gerekirdi. Ancak Asmaî'nin İmruülkays'ı en üstün şair görürken Züheyr hakkında böyle bir değerlendirme yapmaması; İbn Sellâm'ın İmruülkays, Nâbiga ve Züheyr'i aynı tabakada işlemesi tabaka kavramının farklı delaletlerinden kaynaklıdır.[528]

Tabakât'ın öne çıkan üçüncü anlamı ise eşitlik ve uyumluluk anlamıdır. طابَقَهُ مُطَابَقَة şeklinde kullanılan bu anlam, bir şeyin başka bir şeyle uyumlu olması, ona denk gelmesi ya da onunla eşit olması demektir.[529]

Tabakât kelimesinin zikredilen üç anlamının, farklı formlardaki onlarca kullanım arasında öne çıktığını söylemek mümkündür.[530] Tabakât'ın hadislerde, tefsir ve fıkıh kitaplarında birçok anlama gelecek şekilde kullanıldığı doğrudur.[531] Ancak a) konum (mertebe ya da seviye), b) benzer kriterlere sahip insanların aynı konumda olması ya da bir zümre oluşturması, c) uyumlu ve eşit olmak şeklindeki anlamlarının daha fazla kullanıldığı söylenebilir. Tabakât eserlerinin telif edilmesinde esas alınan husus da aynı konuda çalışma yapan kişilerin bir arada sınıflandırılmasıdır.[532] Dikkat edilirse bu husus söz konusu üç maddeyi kapsar.

İslami literatür incelendiğinde yukarıda belirtilen üç unsura bağlı olarak tabakât eserlerinin telif edildiği görülür. Sınıf, dönem ve konum ayrımına dikkat edilerek telif edilen tabakât eserleri olduğu gibi belirli bir zümre ya da ilim dalı hakkında bilgi vermek amacıyla da biyografik türde tabakât eserleri telif edilir. İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakâtü'l-kebîr* (ya da *Tabakâtü'l-kübrâ*) eseri bunlardan bir tanesidir. Müellif, tabakât kelimesi hakkında bilgi vermese de eserine aldığı isimleri öncelikle erkek ve kadın olarak ikiye ayırır. Daha sonra sahâbenin ilk neslini kendi içinde beş tabakaya ayırır. Bu beş tabakayı ayırırken İs-

528 Asmaî, *Fuhûle*, s.19-20; İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.51-52.

529 Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, c.26, s.50.

530 Ayrıntılı bilgi için bk. Cihâd el-Mecâlî, *Tabakâtü'ş-şu'arâ' fi'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab hatta'n-nihâyeti'l-karni's-sâlis el-hicrî*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992, s.17-55.

531 Ayrıntılı bilgi için bk. Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, 335-338; tabakât çalışmalarının ortaya çıkışındaki etkenler için bk. Mesut Kaya, "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 31 (2014), s.34-41.

532 Mecâlî, *Tabakâtü'ş-şu'arâ'*, s.25.

lam'a girişi esas alır. Böylece ilk önce İslam'a girenleri, Bedir'de savaşanları vb. hususları dikkate alarak sahâbeyi sınıflandırır.[533]

Burada özellikle İbn Sa'd'a yer verilmesinin sebebi, eseri günümüze ulaşan ilk tabakât müellifi olması ve İbn Sellâm'la aynı dönemde yaşamasıdır. İbn Sellâm'ın, İbn Sa'd'ın çok yönlü tabakât anlayışından ve dönem ile mekân kıstasını sentezlemesinden etkilenmiş olması muhtemeldir. Aslında hadis âlimlerinin râvilere yaklaşımının, İbn Sellâm'ın eserini şekillendirmesine yön verdiği ortadadır. Zira hadis rivayetinin arttığı 2./8. ve 3./9. yüzyıllarda muhaddisler, hadisleri sadece senet yönüyle ele almaz. Bunun yanında metnin iç bütünlüğüne dikkat ederek çok yönlü bir tenkit faaliyetinde bulunurlar. Hadisin râvi, senet ve mervî kısımlarını kapsayan bu tenkit faaliyetinde râviler yeri geldiğinde sika olup olmamaları yönüyle tabakalara ayrılır, çeşitli isimler altında tasnif edilirler.[534] Bu bağlamda yaygın olan görüş ilk tabakât çalışmalarının muhaddis ve fakihler tarafından yapıldığıdır.[535]

Şâkir'e göre *Tabakât'*ın son nüshasını 3./9. yüzyılın ikinci çeyreğinde telif eden İbn Sellâm, hadis tedvininde esas alınan şartları mülahaza eder. O, şiir eleştirmenlerinin benzer şartları uygulamaya çalıştıklarını görür. Ebû Amr'ın her şairin şiirini rivayet etmemesi ve Asmaî'nin bazı şairlerin şiirlerinin uydurulduğunu belirtmesi buna örnek verilebilir.[536] Aynı şekilde İbn Sellâm, Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyh'in nahiv konularını sistematik bir şekilde ele aldıkları, nâdir kullanımları şâz, zayıf, kabih ve galat gibi derecelere ayırarak incelediklerine vâkıf olur.[537] Buna karşılık şiir eleştirisi alanındaki çalışmaların çoğunlukla şifahi bir şekilde aktarıldığını, ders ya da mescit halkalarında yapılan değerlendirmelerin ötesine geçmediğini fark eder. Alanındaki bu eksiklik, İbn Sellâm'ın, şiir eleştirisini müstakil bir disipline dönüştürmek için harekete geçmesinde etkili olur. Bu konuda kendisinden istifade edeceği üç temel örnek ortaya çıkar:

a) Ebû Ubeyde'nin *ed-Dîbâc'*ında geçtiği üzere edebiyat âlimlerinin şairler hakkındaki değerlendirmeleri ve şairleri sınıflandırma girişimleri.

b) Asmaî'nin *Fuhûle'*deki şair sınıflandırması.

---

533 İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, 1/10-12, 3/5 vd.; ayrıca bk. Mecâlî, *Tabakâtü'ş-şu'arâ'*, s.31-34.

534 Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed es-Sehâvî, *el-Mütekellimûn fi'r-ricâl*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, 4. Basım, Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1410/1990, s.93 vd.; Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, 2. Basım, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015, s.20 vd.; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü*, 2. Basım, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016, s.69-130.

535 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Makdisi, *İslâm'n Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, s.335-338.

536 Asmaî, *Fuhûle*, s.37 ve 42.

537 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, c.1, s.47 vd.

c) İbn Sa‘d gibi muhaddislerin tabakât çalışmaları.

Ebû Ubeyde'nin eserindeki bilgileri daha geniş bir perspektifle ele alarak şairleri sınıflandıran İbn Sellâm, şiir râvilerini cerh ve tadil ederken muhaddisleri örnek alır.[538] Böylece İslami disiplinlerdeki ilerlemeye uyum sağlayarak ilmî temelleri olan bir disiplin oluşturmaya çalışır. Şu hâlde eserindeki şiir eleştirisinin ancak uzmanlar tarafından icra edilmesi gerektiğini belirtmesinin bu amaca matuf olduğu anlaşılır.[539] Hatırlanacağı üzere Arap kabilelerinden bir kısmının şehirlere göç etmesi, diğer bir kısmının yer değiştirmesi dolayısıyla 1./7. ve 2./8. yüzyıllarda şiir, Arap yarımadasının farklı bölgelerine yayılır. Bunun sonucunda râvilerin titizliğine rağmen rivayet ve tedvin sürecinde intihal, serikât, vaz gibi birçok problem ortaya çıkar. Râvi âlimler, bu problemlerin farkında olarak şiirleri sadece lafız-anlam yönüyle ele almaz, senetlere de dikkat ederler. Böylece hangi râvinin güvenilir kabul edileceği, hangi şiirlerin hüccet olarak rivayet edileceği ve hangi şairlerin üstün kabul edileceği meseleleri etraflıca tartışılır.[540] Tam da burada Asmaî'nin *Fuhûle*'sindeki şiir eleştirisi meseleleri incelendiğinde 2./8. yüzyılda şiir eleştirisinin râvi, senet ve metin yönüyle ciddi problemlerle karşılaştığı anlaşılır.[541]

İbn Sellâm, Basra'da ikamet etmesi dolayısıyla mezkûr problemlerin yoğun bir şekilde tartışıldığı ders halkalarında hazır bulunur. Bu halkalara ilim ehli başta olmak üzere fasih bedeviler katılırdı. Halkalarda birçok edebiyat meselesi tetkik edilirdi. Sîrâfî'nin (ö. 368/979) Yûnus b. Habîb hakkında aktardığı aşağıdaki anekdot dönemin Basra'sındaki ilim halkalarının nasıl olduğuna dair önemli bilgiler içerir:[542]

> "Yûnus b. Habîb'in Basra'daki halkasına ilim ehli, edebiyat öğrencileri, a‘râbîler ve badiyede yaşayanların fasih olanları katılırdı."

*Tabakât'*taki rivayetler dikkate alındığında İbn Sellâm'ın, "edebiyat öğrencileri" grubuna dâhil olduğu anlaşılır. Nitekim en çok rivayette bulunduğu isim Yûnus b. Habîb'tir.[543] Şiir eleştirisi konusunda da Yûnus b. Habîb'in görüşlerinden faydalanır. Aynı durum Asmaî için de geçerlidir. Zira ilk râvi âlimlerden olan Ebû Amr'ın öğrencileri olmaları bakımından Yûnus b. Habîb ve Asmaî aynı tabakada yer alır. Daha önce ifade edildiği üzere bu tabaka şiir eleştirisi âlim-

---

538 Karşılaştırmak için bk. Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3-7; İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23-24 ve 49-50.
539 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.5.
540 Sultân, *İbn Sellâm*, s.137.
541 Asmaî, *Fuhûle*, s.19 vd.
542 Sîrâfî, *Ahbârü'n-nahviyyîn*, s.27.
543 Sultân, *İbn Sellâm*, s.100.

lerinin ikinci nesline karşılık gelir.[544] İbn Sellâm, bu tabakadan faydalanarak üçüncü nesil şiir eleştirisi âlimleri listesine girer.

Dil ve edebiyata dair çoğu bilgiyi bedevilerden tahsil eden Asmaî, şiir eleştirisinde geniş bilgiye sahipti.[545] Ortaya çıkışı yüzyıllar öncesine dayanan şiirin badiyeden derlenmesi ve tedvin edilmesi sırasında ortaya çıkan problemlerin farkında olarak şairleri sınıflara ayıran bir eleştiri anlayışı geliştirir. Asıl anlamı güçlü eril deve olan fahl kavramını en üstün ve en yetenekli şair anlamında kullanarak şairleri birçok açıdan değerlendirir.[546] İbn Sellâm'ın, şairler hakkında değerlendirmeler içeren *Fuhûle* eserine muttali olup olmadığı bilinmemektedir. Ancak *Tabakât'*taki fahl şairler vurgusu İbn Sellâm'ın Asmaî'den ciddi anlamda etkilendiğini gösterir.[547] Asmaî gibi İbn Sellâm da şairleri fahl kriterine göre değerlendirerek fahl olmayan şairleri eserine almaz. Ayrıca Asmaî gibi o da şiirleri değerlendirirken nitelik ve niceliğe önem verir. Örneğin Asmaî, Huveydira'yı (ö. ?) kaliteli bulduğu kasidesi gibi beş kaside daha söylememesi dolayısıyla fahl kabul etmez.[548] O, Huveydira'nın hangi kasidesini kaliteli bulduğuna, neden beş sayısına yer verdiğine ve kasidede öne çıkan unsurların ne olduğuna dair bilgi vermez. Gerekçelendirilmeyen bu eleştirinin benzeri İbn Sellâm'da da görülür. Cahiliye şairlerinin yedinci tabakası hakkındaki "Bu tabaka dört şairden oluşur. Bunlar, kaliteli ve az şiir söyleyen şairlerdir. Az şiirleri olması sebebiyle bu tabakada ele alındılar." açıklaması bu benzerliğe örnek verilebilir.[549]

Selâme b. Cendel (ö. 600 civarında), Husayn b. Humâm (ö. Cahiliye dönemi ?), Mütelemmis (ö. 569 veya 580) ve Müseyyeb b. Ales'in (ö. 578 ?) şiirleri hakkında olan mezkûr açıklama, İbn Sellâm'ın şiir eleştirisinde nitelik kadar niceliğe de önem verdiğini gösterir. Asmaî'nin şairleri değerlendirmede bu kritere önem verdiği dikkate alındığında bir öğrenci olarak İbn Sellâm'ın ondan yoğun bir şekilde etkilendiği iddia edilebilir. Ancak daha önce vurgulandığı üzere Asmaî'den farklı olarak İbn Sellâm, şiir eleştirisinde geniş ve sistematik çalışma sahası oluşturmayı hedefler. Bu hedefi gerçekleştirmek için Asmaî'nin dikkate almadığı birçok şaire yer vererek şiirlerini aktarır. Böyle

---

[544] *Ahbârü'n-nahviyyîn* eserinin muhakkikleri Yûnus b. Habîb ile Halîl b. Ahmed'i Basralı nahiv âlimlerinin üçüncü tabakasında; Ebû Ubeyde, Asmaî ve İbn Sellâm'ı ise dördüncü tabakasında değerlendirirler. Biz, görüşleriyle şiir eleştirmenlerinin önünü açan Ebû Amr'dan faydalanmaları dolayısıyla Yûnus b. Habîb ve Asmaî'yi aynı tabakada değerlendirdik. Bilgi için bk. Sîrâfî, *Ahbârü'n-nahviyyîn*, s.5-6.

[545] Sîrâfî, *Ahbârü'n-nahviyyîn*, s.51.

[546] Asmaî, *Fuhûle*, s.19 vd.

[547] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23-24.

[548] Asmaî, *Fuhûle*, s.35.

[549] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.155.

bir yöntem takip ederek tabaka kavramı etrafında sistematik bir şiir eleştirisi geliştirmeye çalışır.[550]

Asmaî'nin herkese açık ya da özel ders halkalarında öğrencilerine verdiği dersler, şiir eleştirisine büyük katkı sağlasa da yeterli değildi.[551] İbn Sellâm, şiir eleştirisindeki problemlerin ve şairlerle ilgili tartışmaların ders halkalarında anlatılmakla çözülemeyeceğini anlar. Bunun için İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı gibi belirli kriterler çerçevesinde meseleler ya da şahsiyetler hakkında bilgi veren bir eserin kaleme alınmasının zorunlu olduğunu fark eder. Bu farkındalıktan hareketle şairlerin seviyeleri hakkında bilgi veren ve şiir eleştirisiyle ilgili problemleri ele alan bir çalışma hazırlar. Tam da burada İbn Sellâm'ın tabakât projesinin nasıl şekillendiği ortaya çıkar. *Tabakât'*ın uzun süren gözlemler sonucu telif edildiği söylenebilir. Bu gözlemler, dağınık bir şekilde ilerleyen şiir eleştirisi problemlerini ve İslami disiplinlerde ortaya çıkan telif çalışmalarını kapsar. Ciddi çalışmalar sonucunda şiir eleştirisi problemlerini bir arada çözmenin en sağlıklı yönteminin, muhaddislerin tabakât anlayışını şiir eleştirisindeki kriterlerle sentezleyerek uygulamak olduğunu fark eden İbn Sellâm *Tabakât* eserini kaleme alır. Ancak muhaddislerin râvi ve metin tenkidindeki çalışmalarını örnek almakla birlikte doğrudan uygulamaz. Bunun yerine Ebû Amr, Yûnus b. Habîb ve Asmaî gibi şiir eleştirmenlerinin görüşlerini esas alır.[552] Bu nedenle geliştirdiği tabakât anlayışı birçok konuda İbn Sa'd'ın tabakât anlayışından farklı olur.

İbn Sellâm'ın Tabakât Anlayışı

Şairleri sınıflandıran ve şiirleri hakkında bilgi veren eserlere dair günümüze ulaşan literatür incelendiğinde şairlerin tabakalarına dair önemli açıklamalara yer vermesi yönüyle Ebû Ubeyde'nin *ed-Dîbâc*'ının tabakât fikrinin başlangıcı, gelişimi Asmaî'nin *Fuhûle*'si, zirvesi ise İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ı kabul edilebilir.[553] Farklı telif anlayışını yansıtan bu eserler, tabakât fikrine katkı sunmalarıy-

---

550 Karşılaştırmak için bk. Asmaî, *Fuhûle*, s.40-41; İbn Sellâm, *Tabakât*, c.2, s.297-300.

551 *Fuhûle*, böyle bir imla sürecinin sonucunda kaleme alınmıştır. *Fuhûle*'deki bilgileri derleyen Ebû Hâtim'in açıklamaları için bk. Asmaî, *Fuhûle*, s.19-20; Tabâne'ye göre *Fuhûle* doğrudan Asmaî'nin eseri değildir. Ebû Hâtim'in sorularına Asmaî'nin verdiği cevaplardan oluşan bir eserdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Nebîl Hâlid Ebû Alî, "Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ': arz ve nakd ve tahlîl", *Mecelletü Külliyeti'l-Terbiye Câmiatü'l-Aksâ*, Cilt.1, Sayı.1, (1997), s.138-139, dipnot no: 4.

552 Emced et-Tarâbulusî, *Nakdü'ş-şi'r 'inde'l-Arab hatta'l-karni'l-hâmis li'l-hicre*, çev. İdris Belmelîh, Kazablanka: Dâru Tôbkâl li'n-Neşr, 1993, s.67-68.

553 Bazı araştırmacılar *ed-Dîbâc* eserine temas etmeyerek *Fuhûle*'yi tabakât türündeki eserlerin başlangıcı, *Tabakât*'ı zirve, İbn Kuteybe'nin *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ*'sını ise çöküşün başlangıcı olduğu görüşündedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.8.

la dikkat çeker. Aşağıdaki pasajda görüleceği üzere tabakât kavramı Arap edebiyatında kapsayıcı bir telif anlayışıyla öne çıkar:[554]

> Arap edebiyatında *Tabakâtü'ş-şu'arâ'* kavramı ile şairleri, edipleri, gramer, dil ilimleri veya çeşitli ilim dallarında sivrilmekle birlikte şairlik yönü de bulunan kişileri, şiirlerinin birbirine benzerliklerini esas alarak devirlerine, değerlerine ve bazen de alfabetik olarak adlarına göre tasnif eden, derecelendiren, tabakalara ayıran yazın türü kastedilmektedir. Bu eserlerde dönem ve seviye/kalite bakımından bir derecelendirme olabildiği gibi herhangi bir tasnif ve değerlendirme olmaksızın şairlerin sıralanması da mümkündür.

İbn Sellâm, tabakât eserini şiir eleştirisi hakkında bilgi vermek için telif eder. Ancak bunu Ebû Ubeyde'nin *ed-Dîbâc* ve Asmaî'nin *Fuhûle'*deki şiire dair görüşlerinden farklı olarak bir sınıflandırma çerçevesinde yapar. Hatırlanacağı üzere Ebû Ubeyde, şairlerin tabakaları hakkında bilgi verirken Cahiliye döneminden üç ismi öne çıkarır. Buna karşılık İslami dönemden de üç isme yer verir. Şairlerle ilgili ikinci bir tabakaya da temas eden Ebû Ubeyde, burada Hutay'e (ö. 59/678 [?]), Evs b. Hacer ve Nâbiga el-Câ'dî'nin (ö. 65/685 [?]) ismine yer verir.[555]

Ebû Ubeyde'nin işaret ettiği tabakaların her birinde üç şaire yer vermesi Arapların bir şey hakkında üç örnek vermekle yetinmeleri sebebiyledir. Eserini bu yönteme göre hazırladığı için ele aldığı konuları üç örnekle sınırlandırır.[556] Tabakât kavramını ise üstünlük derecesine göre anlamlandırır. Buna göre sıraladığı isimler, şairler arasında en üstün olmaları dolayısıyla aynı tabakada değerlendirilirler. Ebû Ubeyde, tabakât konusunda zamanı da dikkate alır. Zira Cahiliye ve İslami dönem şairlerini farklı tabakalarda aktarır. Ancak ikinci tabakaya yer verirken onun sadece üstünlüğe dikkat ettiği, zaman kriterini göz ardı ettiği görülür. Nitekim Cahiliye şairi Evs b. Hacer ile hayatının bir kısmını İslami dönemde geçiren Nâbiga el-Ca'dî' ve Hutay'e'yi aynı tabakada değerlendirir.[557] Bu durum, ilerleyen satırlarda görüleceği üzere İbn Sellâm'ın tabakât anlayışında da gözlemlenir.

Asmaî'nin şiir eksenli tabakât anlayışına gelince; Asmaî, şiir tedvini sürecinde öne çıkan "En üstün şair kimdir?" problemini ilmî bir şekilde çözmek ve her şairin aynı kategoride değerlendirilmediğini göstermek için fahl kavramını esas alır. İlk başta Asmaî'nin tabakât anlayışının İbn Sellâm'a göre daha sınırlı olduğu düşünülebilir. Ancak şairin üstün, yani fahl olabilmesi için sıraladığı kri-

[554] Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.47.
[555] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.7.
[556] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3
[557] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.7.

terler incelendiğinde kemiyet, keyfiyet, zaman, mekân, fesahat ve belagat gibi birçok faktörün etkili olduğu anlaşılır.[558]

Asmaî, tabaka kelimesine şairlerin şiirlerinin fesahat yönüyle Arap dilinde argüman olarak kullanılıp kullanılamayacaklarına değindiği bağlamda temas eder. Öğrencisi Ebû Hâtim'in, "Peki, İbn Herme sika ve fasih midir?" sorusuna, "İbn Üzeyne de sikadır, İbn Herme'nin tabakasındadır (فِي طَبَقَتِهِ). Ancak şiirde ondan geridedir…" şeklinde cevap verir.[559] Burada geçen tabaka kelimesi, "aynı konumda, derecede ya da seviyede olmak" anlamına gelir. Urve b. Üzeyne'nin 130/748, İbn Herme'nin ise 150/767 tarihinde vefat ettiği dikkate alınarak Asmaî'nin tabaka kelimesiyle doğrudan "muasır olmak" anlamını kastettiği çıkarımına varılmamalıdır.[560] Zira Asmaî, sonraki satırlarda bu çıkarımın isabetli olmadığını gösteren "Tufeyl el-Kinânî de İbn Herme gibidir (مِثْل)." ifadesine yer verir.

Buradaki "gibidir" ifadesi tabaka kelimesinin açılımıdır. Bu ifadeyle Asmaî, Tufeyl'in hüccet noktasında İbn Herme ile aynı tabakada olduğunu vurgulamak ister. Tabaka kelimesinin "muasır olmak" anlamına gelmediğini Tufeyl'in vefat tarihi teyit eder. Kaynakların aktardığı üzere Tufeyl, Emevîler'in Irak valisi Haccâc'la yapılan savaş sonucunda 82/701 yılında vefat eder.[561] İbn Herme'nin 150/767 tarihinde vefat ettiği dikkate alındığında tabaka kavramının bu bağlamda, "muasır olmak" anlamından ziyade "şiirde aynı kalitede olmak ve hüccet yönüyle aynı seviyede olmak" anlamlarına geldiği anlaşılır.

Asmaî, şairin birçok etkili kasideye sahip olması, şiir sanatında başka şairleri etkilemesi, bir temada öne çıkması, müvelled olmaması, şiir söyleme dışında kendisine baskın gelen başka bir özelliğinin bulunmaması gibi birçok özellikten hareketle şairleri değerlendirir. O, bu özelliklerin bir kısmına sahip şairlere, en üstün şair anlamına gelen fahl sıfatını verir. Böylece şairleri zaman, mekân, nicelik ve niteliğin öne çıktığı kriterlerle inceler.[562]

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere Ebû Ubeyde ve Asmaî'nin tabakât anlayışları üstünlük ve zaman eksenli olur. Elbette Ebû Ubeyde'ye kıyasla Asmaî, fahl kavramıyla tabakât'ı daha geniş bağlamda ele alır. Ancak buna rağmen "Falanca şair fahl'dir. Falanca şair fahl değildir." şeklindeki kısa değerlendir-

---

[558] Asmaî, *Fuhûle*, s.19 vd.
[559] Asmaî, *Fuhûle*, s.63.
[560] Ebû Abdillâh Salâhuddîn İbn Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, 1973-1974, c.1, s.35 ve c.2, s.451.
[561] Ziriklî, *el-A'lâm*, c.3, s.227.
[562] Asmaî, *Fuhûle*, s.19 vd.

melerini tam olarak gerekçelendirmemesi, tabakât anlayışıyla ilgili bazı soru işaretlerinin gündeme gelmesine sebep olur. Şöyle ki Asmaî, fahl kategorisi dışında kalan şairleri neden fahl kabul etmediğini çoğu yerde gerekçelendirmez.[563] Gerekçeli olan açıklamalarında ise "Şu kasidesi gibi beş kaside daha söyleseydi fahl olacaktı." şeklinde kasidenin nitelik ve niceliğine dair herhangi bir ayrıntı vermeyen ifadeler kullanır.[564] Aslında bu durum, dikkatsizce yapılan değerlendirmelerden kaynaklanmamaktadır.[565] *Fuhûle*'deki ifadeler, aynı dönemde kaleme alınan eserlerle mukayese edilerek okunduğunda Torrey'nin görüşünün aksine tutarsızca ya da dikkatsizce yapılmadığı anlaşılır. *Fuhûle*'deki değerlendirmeler, uzun bir ilmî tecrübenin sonucu olarak okunmalıdır. Ancak yine de bu, *Fuhûle*'de herhangi bir karışıklığın, şairlerin yaşadıkları dönemlerin karıştırılması ve ilk bakışta birbirine zıt görünen ifadeler gibi bazı noksanlıkların bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Farklı zaman diliminde ileri sürülen görüşlerin bir araya getirilmesiyle oluşan eserde düşünsel açıdan bir birlik ya da bütünlük sezilmeyebilir. Yine de dönemin konjonktürü ve telif anlayışı dikkate alınarak yapılan bir okumada Asmaî'nin görüşlerinin bir geçiştirme olmadığı; uzun bir arka plana sahip tecrübeye dayalı araştırmalar neticesinde ortaya konulduğu anlaşılır.[566] Pedersen'ın (ö. 1977) da dikkat çektiği üzere klasik dönem telif ve imla anlayışı eserlerin iç bütünlüğünü büyük oranda şekillendirmekteydi.[567] Şu hâlde ilmî bir değerlendirme yapabilmek için anakronizme düşmeden dönemin telif, imla ve mecâlis anlayışı esas alınarak *Fuhûle'*nin iç bütünlüğüne yaklaşılmalıdır.

İbn Sellâm; Ebû Ubeyde ve Asmaî'nin şiir eleştirisi hakkındaki görüşlerinden etkilenerek tabakât projesini hayata geçirir.[568] Daha önce de ifade edildiği üzere o, bir taraftan edebiyat âlimlerinin şair ve şiirler hakkındaki dağınık değerlendirmelerini, diğer taraftan da İbn Sa'd vb. muhaddislerin sistematik telif anlayışlarını örnek alır. Aslında Cahiliye döneminden itibaren şairler arasında

---

563 Asmaî, *Fuhûle,* s.29-30, 33-34, 36-38, 42, 50, 53, 55.

564 Asmaî, *Fuhûle,* s.35, 39, 44, 56.

565 Torrey, Asmaî'nin bazı açıklamalarının uzun düşünmenin ürünü iken diğer bazılarının ise dikkatsizce yapıldığını ifade etmiştir. Ayrıntılı bilgi bk. Asmaî, *Fuhûletü'ş-Şu'arâ',* thk. Charles Cutler Torrey, giriş: Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1400/1980*,* s.38-41.

566 Mustafa el-Cûzû, *Nazariyyâtü'ş'-şi'r 'inde'l-Arab el-Câhiliyye ve'l-'usûri'l-İslâmiyye: nazariyyât te'sîsiyye ve mefâhîm ve mustalahât,* Beyrut: Dâru't-Talîa li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1422/2002, c.2, s.15.

567 Johannes Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi,* çev. Mustafa Macit Karagözoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018, s.35-47.

568 Mahmûd Hasan Zeynî, "Muhammed b. Sellâm el-Cumahî râidü'n-nakdi'l-mevdû'î fi'l-karni's-sâlis el-hicrî", *Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Türâsi'l-İslâmî*, Sayı.4 (1981), s.264.

bir karşılaştırmaya gidilmiş, hangi şairin üstün olduğu ifade edilmiştir. Nâbiga'nın Ukâz panayırındaki değerlendirmeleri müvâzene olarak tanımlanabilecek edebî karşılaştırmalara güzel bir örnektir.[569] Ayrıca Sadrü'l-İslâm ve Emevîler döneminde şiir eleştirisinin gelişimi incelendiğinde şairlerin farklı açılardan karşılaştırılarak üstün tutulduğu anlaşılır.[570] Ebû Ubeyde ve Asmaî'nin tabakât'ın prototipleri kabul edilebilecek değerlendirmeleri söz konusu karşılaştırmaların uzantısı olarak okunabilir.

İbn Sellâm, 3./9. yüzyılda şiir eleştirisinin tedvin faaliyetleriyle beraber ulaştığı seviyeyi dikkate alarak *Tabakât* eserini telif eder. Ancak Sîbeveyh'in *Kitâb*'ı ya da Şâfiî'nin (ö. 204/820) fıkıh usulüne dair *Risâle*'sinden farklı olarak usul-nakil eksenli bir çalışma yapar. Bunun en önemli sebebi, Ebû Ubeyde ve Asmaî gibi kendisinden önce konuyla ilgili prototip çalışmaların bulunmasıdır. Bu nedenle, şairleri doğrudan değerlendirmek ve şiir eleştirisine dair bir usul geliştirmek yerine sınıflandırmayı esas alan tabakât projesini hayata geçirir.

İbn Sellâm, eserinde tabakât kelimesini birkaç farklı anlama gelecek şekilde kullanır. Bunlardan birincisi "derece, seviye, konum" anlamıdır. Aşağıdaki cümlede geçen tabakât kelimesi bu anlamdadır:[571]

... فاقْتَصَرْنا من الفُحُولِ الْمَشْهُورين على أَرْبَعِينَ شَاعِرًا فأَلْفَنَا من تَشَابَهَ شعرُه مِنْهُم إِلَى نُظَرَائِه فَوَجدْنَاهم عَشر طَبَقَات أَرْبَعَة رَهْط كل طبقَة مُتَكَافِئِينَ مُعْتَدِلِيَن...

> "… Buradan hareketle biz de meşhur fahl şairlerden 40 kişiyi aktarmakla yetindik. Şiirleri birbirine benzeyen şairleri aynı tabakada değerlendirdik. Bu şekilde şairlerin 10 tabakaya ayrıldıklarını gördük. Her bir tabaka birbirine denk ve eşit 4 şairden oluşur."

İbn Sellâm, cümlede tabakât kelimesini tekil ve çoğul olmak üzere iki formda kullanır. Ancak her iki formun bazı nüanslar taşıdığına dikkat edilmelidir. Çoğul formundaki birinci kullanım (طبقات), "farklı seviye ve konum"; tekil formundaki ikinci kullanım ise (طبقة), "aynı konumda olmak, aynı seviyede bulunmak" anlamına gelir. Bu anlamlar, tabakât'ın öne çıkan üç anlamından ikisiyle örtüşmesi bakımından önemlidir. Hatırlanacağı üzere tabakât'ın "farklı seviyelerden oluşmak", "aynı seviyede olmak" ve "eşitlik, uyumluluk" şeklinde öne çıkan anlamları olduğu ifade edilmişti. İbn Sellâm'ın mezkûr cümlesi dikkate alındığında tabakât'ın iki anlamına işaret ettiği anlaşılır. Eserin muhakkiki Şâkir ise, cümledeki tabaka kelimesinin *şiirde bir üsluba sahip olmak* anlamın-

---

569 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.167-168, 344.

570 Zekî Mübârek, *el-Müvâzene beyne'ş-şu'arâ'*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1413/1993, s.7 vd.

571 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.24.

da kullanıldığını iddia eder.[572] Bu şekilde عَشْرَ طبقات ifadesini *on şiir yöntemi* olarak yorumlar.

Peki, "Tabakât kelimesinin 'seviye, derece, konum' anlamında olduğuna dair herhangi bir delil var mıdır? Şâkir'in 'yöntem, üslup' yorumu daha isabetli değil midir?"

Şâkir, İbn Sellâm'ın tabakât kelimesiyle şairlerin şiirlerinde takip ettikleri usul ve yöntem anlamını kastettiğini iddia eder. Buna göre İbn Sellâm'ın her tabakada sıraladığı dört şair, şiir söylemedeki usul ve yöntem noktasında benzerdirler. Geniş araştırma ve inceleme sonucunda İbn Sellâm, yöntemleri benzer olan şairlerin aynı tabakada ele alınmasının şiir eleştirisi açısından daha doğru olduğuna kanaat getirir. Ayrıca Şâkir, buradaki "benzerliğin", mutlak anlamda ayniyete delalet etmediğinin altını çizer. Ona göre aynı tabakada ele alınan dört şairin şiirlerindeki yöntemlerin bazı yönlerden benzer olması eşit görülmelerinde ve birlikte değerlendirilmelerinde etkili olur.[573]

Şâkir'in yorumu kısmen de olsa kabul edilebilir. Ancak tabakât'ın bir konum ve mertebe anlamı taşımadığını ifade etmesi, Ebû Ubeyde ve Asmaî'nin tabakât girişimlerini göz ardı ettiğini ya da bizim yorumladığımızdan farklı bir şekilde yorumladığını gösterir. Evet, onun da belirttiği üzere İbn Sellâm, tabakât kelimesinin ne anlama geldiğini izah etmez. Bu ise kelimenin farklı anlamlara gelecek şekilde yorumlanmasına sebep olur. Ancak bu, tabakât'ın konum ve mertebe anlamına gelmediğinin kesin bir şekilde belirtilmesinin önüne geçmemelidir.[574] İbn Sellâm'ın ifadeleri üzerinde etraflıca durulduğunda onun, aynı cümlede tabakât kelimesinin iki temel anlamına temas ettiği anlaşılır. Bunun için öncelikle tabakât kavramının çoğul ve tekil formunun geçtiği söz konusu cümlenin yeniden aktarılmasında fayda vardır:

... فاقْتَصَرْنا من الفُحُولِ الْمَشْهُورين على أَرْبَعِينَ شَاعِرًا فأَلَّفْنَا من تَشَابَهَ شعرُه مِنْهُم إِلَى نُظَرَائِه فَوَجدْنَاهم عَشر طَبَقَات أَرْبَعَة رَهْط كل طبقَة مُتَكَافِئِينَ مُعْتَدِلِين...

Cümleden anlaşılacağı üzere İbn Sellâm, Ebû Ubeyde'nin yaptığı gibi tümelden tikele doğru bir yöntem takip eder. Dikkat edilirse o, fahl şairlerden sadece kırk şairi ele aldığını belirtir. Cümledeki مِنْ harfi, fahl şairlerin sayısının kırktan fazla olduğuna delalet eden önemli bir kullanımdır. Zira cümle مِنْ harfi

572 Bu görüşü gerekçeleriyle savunan bazı araştırmacılar için bk. Cemâl, "Hâşiye 'alâ mefhûm Mahmûd Şâkir", s.121-140.

573 Şâkir'in açıklaması için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, *es-sifrü'l-evvel* (mukaddime), s.66-69.

574 İbn Sellâm, *Tabakât, es-sifrü'l-evvel* (mukaddime), s.69.

olmadan فَاقْتَصَرْنَا عَلَى أَرْبَعِينَ شَاعِرًا فَحْلًا şeklinde olsaydı anlam, "kırk meşhur fahl şairle yetindik." şeklinde olacaktı. Ancak İbn Sellâm, meşhur fahl şairlerin kırktan fazla olduğuna işaret ederek kapsamlı araştırma sonucunda bunlardan sadece bir kısmını esas aldığını vurgular. Daha sonra kırk şairin şiirlerini incelediğini, bu inceleme sonucunda şairlerin on tabakaya ayrıldığını söyler. Tam da burada tabaka kavramının "konum, mertebe, seviye, derece" anlamları öne çıkar. Nitekim İbn Sellâm, Şâkir'in ifade ettiği üzere tabaka kavramını "şiir söylemede üslup, yöntem benzerliği" anlamında kullansaydı kırk şaire on tabaka, on tabakanın her birine de dört şair ayırmazdı. Benzerlik yönüyle oluşan sıralamanın, bu derece bir sınıflandırmayı gerektirmediği ortadadır. Bunu İbn Sellâm'ın "eşit, denk" anlamına gelen مُتَكافِئِينَ مُعْتَدِلِينَ ifadesi de teyit eder. İbn Sellâm, her tabakada ele aldığı şairlerin birbirlerine -kısmen de olsa- denk olduklarına, mertebe yönüyle aralarında ciddi farkların bulunmadığına işaret eder. Birinci tabakaya yer vermeden önce yaptığı açıklama da tabaka kelimesiyle mertebeyi kastettiğini gösterir. İmruülkays, Nâbiga, Züheyr ve A'şâ'ya yer verdiği birinci tabakadan önce, aktardığı sıralamanın bir tercihten ziyade zorunluluk olduğunu ifade eder.[575] Yani bir isimle başlamak gerektiği için dört şairden İmruülkays'la başladığını, sonrasındaki şairleri de bu sebebe binaen herhangi bir sıralama olmadan aktardığını belirtir. Buna göre İmruülkays'ın birinci sırada yer alması üstün olduğu anlamına gelmez. Bize göre İbn Sellâm, tabaka kelimesiyle "üslup, yöntem" anlamlarını kastetmiş olsaydı üstünlük sıralamasına bu kadar dikkat çekmemesi gerekirdi. O, tabaka kelimesini üstünlük anlamında kullandığı için okuyucular tarafından yanlış yorumlanabilecek açıklamalar hakkında bilgi verir.

İbn Sellâm'ın, aynı cümlede tabakanın iki farklı anlamını kullandığı belirtildi. Birinci kelimenin anlamı "konum, seviye, mertebe" olarak öne çıkar. İbn Sellâm buna عشر طَبَقَات (on tabaka) ifadesiyle temas eder. İkinci kelimeyi ise "aynı konuma ve mertebeye sahip bireyler arasındaki üstünlük sıralaması" anlamına gelecek şekilde kullanır. İki anlama göre denilebilir ki İbn Sellâm, ilk önce fahl şairlerden kırk şair belirler. Daha sonra bu şairleri on tabakaya ayırır. Sonrasında ise her bir tabakaya dört şair seçer.

İbn Sellâm, tabaka kelimesine başka bir cümlede de yer verir. Araştırma, inceleme ve ilim ehlinden yapılan rivayetler sonucu dört şairin Arapların en üstün şairleri olduklarının tespit edildiğini belirttiği bağlamda şu açıklamayı yapar:[576]

...اجْتَمعُوا على أَنهم أشعر الْعَرَب طبقَةً ثمّ اخْتلفُوا فيهم...

[575] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.
[576] İbn Sellâm, *Tabakât*, s.49-50.

> "Bu dört şairin tabaka (seviye) yönüyle Arapların en üstün şairleri oldukları konusunda ittifak ettiler. Daha sonra bu dört şairden hangisinin daha üstün olduğu konusunda ihtilafa düştüler."

İbn Sellâm'ın açıklaması incelendiğinde Ebû Ubeyde'nin Arapların en üstün şairlerle ilgili açıklaması akla gelir. Hatırlanacağı üzere Ebû Ubeyde, Cahiliye döneminin en üstün şairlerinin üç kişi olduğu konusunda ittifak edildiğini ifade etmişti. Ebû Ubeyde'nin açıklamaları dikkate alındığında İbn Sellâm'ın temyiz olarak aktardığı tabaka kelimesinin seviye ve derece anlamına geldiği ortaya çıkar. Nitekim Ebû Ubeyde, edebiyat âlimlerinin ittifak ettikleri hususun İmruülkays, Nâbiga ve Züheyr'in en üstün şairler olduklarını belirtir.[577] Bu ise "en üstün kabul edilmeyen" diğer şairlere kıyasla bir mertebenin varlığını gösterir. Aynı şekilde gerek Ebû Ubeyde'nin gerekse İbn Sellâm'ın اختلفوا ifadesine yer vermesi tabaka kelimesinin "şiirde ulaşılan derece, seviye" anlamı taşıdığını gösterir. Tabaka kelimesi Şâkir'in yorumladığı gibi "şiirde takip edilen üslup" anlamında olsaydı اختلفوا ifadesinin delaleti ortadan kalkacaktı. Şöyle ki bu ifadenin anlam kazanmasını sağlayan temel unsur, kendisinden önce getirilen أشعر العرب kullanımıdır. Ebû Ubeyde'nin eserinde أشعر الشعراء şeklinde geçen bu kullanım, bir karşılaştırmaya gidildiğine ve bu karşılaştırma sonucu ulaşılan seviyeye işaret eder. أشعر (en üstün) kelimesinin ism-i tafdil olarak kullanılması da bunu teyit eder. Aynı şekilde hem Ebû Ubeyde hem de İbn Sellâm, اختلفوا ifadesine yer vererek üstünlüğün dört (Ebû Ubeyde'de üç) şair arasında farklılaştığını ifade ederler. Bu ise bir kez daha tabaka kelimesinin şiirdeki üsluptan ziyade konum ve dereceye delalet eden anlama daha yakın olduğunu gösterir.

İbn Sellâm'ın tabaka kelimesiyle seviye, konum ve derece anlamlarını kastettiğini teyit eden bir diğer argüman ise Esved b. Ya'fur (ö. 600 ?) hakkında yaptığı şu değerlendirmedir:

... وَله وَاحِدَة رائعة طَوِيلَة لاحقة بأجود الشّعْر لَو كَانَ شفعها بِمِثْلِهَا قدمْنَاهُ على مَرْتَبَتِهِ...

> "En kaliteli şiirler arasına giren uzun ve mükemmel bir kasidesi vardır. Buna benzer bir kaside daha söyleseydi onu bulunduğu seviyeden (mertebeden) öne alacaktık."

Cahiliye şairleri arasında beşinci tabakanın ikinci sırasında ele alınan Esved b. Ya'fur, kaliteli şiirler söyleyen bir şair olarak bilinir. İbn Sellâm da onun kali-

---

[577] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3-4; Ebû Ubeyde, şairlerin dördüncüsünün kim olduğu konusunda görüş ayrılığının yaşandığını ifade etmiştir. Bazıları Tarafe b. el-Abd'i, diğer bazıları ise A'şâ'yı dördüncü şair kabul etmiştir.

teli şiirlere sahip bir şair olduğunu ifade eder.[578] Dikkat edilirse yukarıdaki cümlede de o, Esved'in kaliteli bir kasidesinin olduğunu ancak aynı kalitede başka bir kasidesinin olmadığını belirtir. Esved hakkında وَلَهُ شعْر جَيِّدٌ (kaliteli şiirleri vardır) değerlendirmesinde bulunduğu hâlde burada sadece kaliteli tek bir kasidesinin olduğunu belirtmesi İbn Sellâm'ın şiirde seviye ve konuma önem verdiğini gösterir. Mezkûr cümlede أَجْوَد (en kaliteli) ifadesine yer verdikten birkaç satır sonra جَيّد (kaliteli) kelimesini kullanır. Kelimelerin ince ayrımları üzerinde durulduğunda İbn Sellâm'ın, şairlerin şiirlerini inceleyerek ve belirlediği kriterler çerçevesinde tenkit ederek değerlendirme yaptığı anlaşılır. Nitekim o, Esved'in en kaliteli şiirlere dâhil edilebilecek başka bir kasidesi olsaydı bulunduğu seviyeden öne alınacağını ifade eder. Bu ise tabaka kavramının şiirlerin kalitesine göre şairlerin sıralandığı bir mertebe-konum anlamında olduğunu gösterir.

Açıklamalardan hareketle *Tabakât*'ın muhakkiki Şâkir'in tabaka kavramını şairlerin şiir söylemede takip ettikleri *üslup* ya da *yöntem* anlamına gelecek şekilde yorumlamasının tartışmaya açık olduğu anlaşılır. Şâkir, İbn Sellâm'ın "şiirleri birbirine benzeyen şairleri aynı tabakada aldık" ifadesinden hareketle benzerliğin ancak şiir üretiminde olduğunu, burada bir üstünlükten bahsedilemeyeceğini ifade eder.[579]

İbn Sellâm, tabaka kavramını sadece bir kez kullanmış olsaydı Şâkir'in söz konusu değerlendirmesi kabul edilebilirdi. Ancak o, yukarıdaki ifadenin bulunduğu pasajdan ayrı olarak tabaka kavramını birkaç kez kullanır. Söz konusu kullanımlar dikkate alındığında kavramın söz söyleme yöntemi ve şiir inşasında takip edilen üslup anlamına gelmediği iddia edilebilir. İbn Sellâm'ın Cahiliye şairlerinin ilk tabakasına dair açıklamasında geçen tabaka kelimesi buna delildir:[580]

... إِلَى رَهْط أَرْبَعَة اجْتَمعُوا على أَنهم أشعر الْعَرَب طبقَة ثمّ اخْتلفُوا فيهم...

> "… Bu dört şairin tabaka (seviye) yönüyle Arapların en üstün şairleri oldukları konusunda ittifak ettiler. Daha sonra bu dört şairden hangisinin daha üstün olduğu konusunda ihtilafa düştüler."

Pasajda temyiz olarak varit olan tabaka kelimesinin yöntem ve üslup anlamında kullanıldığı söylenemez. Sebebi ise kaynaklarda söz konusu dört şairin üstünlüğü hakkında bir yöntemden bahsedilmemiş olmasıdır. Örneğin Ebû Ubeyde, edebiyat âlimlerinin adı geçen şairlerin Cahiliye döneminin en üstün

578 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.147.
579 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.24; Şâkir'in açıklamaları için bk. Şâkir, *Tabakât*, s.68-69.
580 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.

şairleri olduklarını kabul ettiklerini belirtmekle yetinir. Bu üstünlüğün şiirde yöntem ya da başka özelliklerden kaynaklandığına dair bilgi vermez. Ancak o, söz konusu şairlerin "en üstün şair" (أشعر) olduklarını vurgulayarak aynı grupta, yani bir tabakada değerlendirir.[581]

Burada Şâkir'in tabaka kavramına yaklaşımının yanlış olduğu belirtilmemektedir. İbn Sellâm, kavramın delaletini açıklamadığı için Şâkir'in yorumu kısmen de olsa kabul edilebilir niteliktedir. Özellikle titiz metin okuma usulü, kelimelerin bağlam içerisindeki delaletini ayrıntılı bir şekilde çözümlemesi, sözcüklerin ilk anlamlarıyla yetinmemesi gibi hususlar dikkate alındığında Şâkir'in tabaka konusunda ihmal edilemeyecek görüşleri olduğu anlaşılır. Ancak bize göre İbn Sellâm'ın şairleri sınıflandırırken kaliteye ve fahl kavramına atıf yapması tabaka kavramının mertebe, konum ve seviye anlamlarına geldiğini gösterir. Şöyle ki İbn Sellâm eserin başlığında geçen tabaka ve fahl kavramlarını tanımlamaz. Bunun yerine söz konusu iki kavramı faal hâle getirerek şairleri sınıflandırır. İbn Sellâm'ın böyle bir yöntem tercih etmesinin ancak iki temel sebebi olabilir:

1) İbn Sellâm, tabaka ve fahl kavramlarının delaletlerinin bilindiği bir dönemde yaşar. Herkes tarafından bilinen kavramları ayrıca izah etmek ya da terminolojik anlamda tanımlamak istemez.

2) *Tabakât*'ı telif ederken İbn Sellâm'ın zihni berrak değildi. Bu nedenle tabaka ve fahl kavramlarının delaletleri hakkında açıklama yapmaz. Bunun yerine şairleri rastlantısal bir şekilde sınıflandırır.

İbn Sellâm'ın şiir eleştirisindeki yetkinliği, meseleleri ilmî bir şekilde çözümleme gayreti ve şiir uzmanı olmayanlara dönük eleştirileri dikkate alındığında ikinci sebebin tutarlı olmadığı anlaşılır. Zira o, Asmaî başta olmak üzere birçok şiir eleştirisi âliminden ders alarak şiir eleştirisinin serüveni hakkında ciddi bir birikime sahip olur. *Tabakât*'ı bu birikim sonucunda telif eder. Dolayısıyla onun zihninin berrak olmadığı iddiası *Tabakât*'ın muhtevasıyla örtüşmemektedir.

İkinci sebebin mantıki örgüde tutarlı olmadığı anlaşıldığına göre İbn Sellâm'ın tabaka ve fahl kavramlarını tanımlamama sebebinin, yaşadığı dönemde bu kavramların biliniyor olmasından kaynaklandığı netleşir. Hatırlanacağı üzere hem fahl hem de tabaka Asmaî tarafından kullanılır. Asmaî, fahl'i dönemindeki şairlerden üstün ve yetenekli şair anlamında değerlendirir.[582] *Fuhûle'*de iki kez kullandığı tabaka kavramını ise biri üstün şairlik anlamında diğer ise fa-

[581] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3-4.

[582] Asmaî, *Fuhûle*, s.20.

sih-hüccet bağlamında aktarır.[583] Ebû Hâtim'in "İbn Ahmer el-Bâhilî fahl midir?" sorusu üzerine, "Fahl değildir, zikrettiğim şairlerin altında ancak tabakasında bulunan şairlerin üstündedir." cevabını verir. Bağlamdan da anlaşılacağı üzere burada tabaka, şairlerin karşılaştırılmasına imkân veren grup ya da dönem anlamındadır.

Ebû Ubeyde'nin tabaka kullanımı ise Asmaî'den daha net ve İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ındaki şairlerin sınıflandırmasına daha yakındır. O, edebiyat âlimlerinin Cahiliye şairlerinin en üstün olanlarının İmruülkays, Nâbiga ve Züheyr olduğu konusunda ittifak ettiklerini belirttikten sonra şu açıklamayı yapar:[584]

وجعلوا الطبقة الثانية :الحطيئة وأوس بن حجر، ونابغة بنى جعدة.

"İkinci tabakaya Hutey'a, Evs b. Hacer ve Nâbiga Benî Ca'de'yi almışlardır."

Açıklamaya göre birinci tabaka İmruülkays, Nâbiga ve Züheyr'in bulunduğu tabakadır. Hatırlanacağı üzere bu tabaka hakkında Ebû Ubeyde أشعر الشعراء (en üstün şairler) ifadesini kullanır.[585] Buna göre tabaka, şiirde üstünlük sonucu oluşan bir konum ve seviye anlamına gelir. Zira en üstün olanların tabaka kavramı altında birinci sıraya alınmaları bunu teyit eder. Bu ise Şâkir'in görüşünün aksine tabaka kavramının "konum, seviye, derece" gibi anlamlara geldiğini gösterir.[586] İbn Sellâm'ın Cahiliye şairlerinin ikinci tabakasında bulunan Evs b. Hacer hakkındaki açıklamaları da bu anlamı teyit eder. Evs'in ismini verdikten sonra وَهُو المُقَدَّمُ عليهم (diğer üç şairden üstündür) ifadesine yer verir.[587] Tabaka kavramı "yöntem, üslup" anlamında olsaydı İbn Sellâm'ın, Evs'in şiir noktasındaki üstünlüğüne işaret etmemesi gerekirdi. Bunun yerine Evs'in şiir inşasında etkili bir yönteme sahip olduğunu, bu yöntem sayesinde başka şairlerden üstün tutulduğunu belirtmeliydi. Şu hâlde denilebilir ki İbn Sellâm, birçok anlama gelen tabaka kavramının konum ve seviye anlamlarından hareketle şairleri sınıflara, yani tabakalara ayırır. Bu sınıflandırmada işini kolaylaştıran en önemli kriterlerden bir tanesi de fahl olur.

İbn Sellâm döneminde tabaka kavramının üstünlük, mertebe, konum ve seviye anlamına geldiğini gösteren argümanlardan bir tanesi de Câhiz'in sözün mertebeleri hakkındaki aşağıdaki açıklamasıdır:[588]

---

583 Asmaî, *Fuhûle*, s.38 ve 63.

584 Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.7.

585 Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3.

586 Benzer açıklamalar için bk. Ziyâd Kâmil, "Mefhûm et-tabakât 'inde İbn Sellâm ve mekâyîsühü'n-nakdiyye fîhâ", *İttihâdü'l-Küttâbi'l-Arab*, Sayı.143-144, 1983, s.279-286.

587 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.97.

588 Câhiz, *el-Beyân*, c.1, s.144-145.

> "İnsanlar farklı tabaklardan oluştuğu (طبقات) gibi sözler de farklı tabakalardan oluşur. Sözler arasında kaliteli, bayağı, hoşa giden, güzel, çirkin, kulağı tırmalayan, kulağa hafif ve ağır gelen vardır. Bu sözlerin hepsi de Arapçadır. Biri Arapların sözleri arasında üstünlük (تفاضل) ve farklılık olmadığını iddia ederse…"

Câhiz, açıklamasında tabaka kelimesini tür anlamında kullanır. Ancak bu türün, ihraz ettiği özellikler sayesinde benzer türlerden ayrıldığına dikkat çeker. Onun, sözler arasında üstünlük olduğuna atıf yapması bunu gösterir. Bu şekilde o, sözün kendi iç dinamiği dolayısıyla bir tür oluşturduğu, diğer türlerle karşılaştırıldığında mertebesinin yani tabakasının belirlendiğini vurgular. Dikkat edilirse bu ince ayrım İbn Sellâm'ın tabaka anlayışında da bulunur. İlk önce şairleri, şiir söyleyen bir grup olarak iki ana tabakada değerlendirir. Sonrasında türün kendi içinde ayrıştığına ve üstün özelliklerle öne çıkan şairlerin olduğuna dikkat çekercesine her bir ana tabakayı on tabakaya ayırır.

Câhiz'in şairler hakkındaki aşağıdaki açıklaması da tabaka kelimesini üstünlük, mertebe ve konum anlamlarında kullandığını ortaya koyar:[589]

> "Araplara (ya da edebiyat âlimlerine) göre şairler dört tabakadır (أربع طبقات): Usta şair (fahl), başarılı şair, sadece şair ve şaircik."

Açıklamadaki tabaka kelimesi açık bir şekilde üstünlüğe ve konuma işaret eder. Dikkat edilirse Câhiz, şairlerin tabakalara yani kısımlara ayrıldığını belirttikten sonra sırasıyla en üstün şairden başlar. Böylece birinci tabakadaki şairin fahl olması itibarıyla en üstün ve en yetenekli şair olduğunu belirtir. Son tabakadaki şairin ise, yavan şiirleri dolayısıyla şairlere benzeyen şaircik olarak tanımlandığına atıf yapar.

İbn Sellâm'ın tabaka anlayışında Ebû Ubeyde'nin yanı sıra Asmaî'den de etkilendiği söylenebilir. Hatırlanacağı üzere Asmaî de çeşitli kriterler ekseninde şairleri değerlendirir. Asmaî, kaliteli kasidelere sahip bazı şairleri fahl kabul etmemesine gerekçe olarak daha fazla kaliteli şiir söylememelerini gösterir. Asmaî'nin şiir eleştirisine en önemli katkılarından biri de "şiir söylemek" ile "düzenli bir şekilde çok şiir söylemek" arasında bir ayrıma gitmesi olur. Ona göre şairlikte esas olan sadece şiir söylemek değildir. Şiirdeki kalite ve özen muhafaza edilerek birçok şiir söyleyebilmektir *(devamlılık)*.[590] Aslında Asmaî, fesahat ve belagatte belirli seviyeye ulaşan Arap toplumunda şairin etkili bir kaside söylemesini fahl şair olması için yeterli görmez. Huveydira, Sa'lebe b. Su'ayr,

---

589 Câhiz, *el-Beyân*, c.2, s.9.

590 Asmaî, *Fuhûle,* s.36-37.

Mu'akkir el-Bârikî (ö. 580 civarında) ve Selâme b. Cendel'i fahl kabul etmediğini belirtirken bu kriteri sarahaten zikreder.[591]

İbn Sellâm'ın tabaka kavramıyla şairlerin şiirdeki mertebelerini kastettiğini ve bu konuda Asmaî'den etkilendiğini gösteren başka bir delil ise "Bu tabaka dört fahl şairden oluşur. Asıl yerleri ilk mertebedeki şairler arasında olmalıydı. Ancak râvilerdeki şiirlerinin az olması bu tabakada ele alınmalarına neden olmuştur." açıklamasıdır.[592]

Cahiliye şairlerinden Tarafe b. Abd, Abîd b. Abras (ö. 555 ?), Alkame b. Abede ve Adî b. Zeyd'in yer aldığı dördüncü tabaka hakkında bu açıklamayı yapan İbn Sellâm, şairleri tabakalara ayırmada kaside sayısına önem verdiğini gösterir. O, şairleri inceleyebilmek için esas kaynağın söyledikleri şiirler olduğunu çok iyi bilir. Bu nedenle, şiirlerini kapsamlı bir şekilde inceleyemediği bazı şairleri fahl görmesine rağmen dördüncü tabakaya almak zorunda kalır. İbn Sellâm'ın bu yöntemi Asmaî'nin, râvilerin elinde yeterli sahih şiirleri olmayan Ağleb el-İclî hakkındaki değerlendirmesine benzemesi bakımından önemlidir. Hatırlanacağı üzere şiirin tedvin edildiği 2./8. ve 3./9. yüzyıllarda kabile ve râvilerin müdahaleleri sonucu bazı şiirlerin orijinal olup olmadığı tartışılır.[593] Ebû Amr, Asmaî ve İbn Sellâm gibi birçok şiir eleştirmeni sahih şiiri sahih olmayanından ayıklamak için büyük çaba gösterir.[594] Asmaî, klasik Arap şiirinin rivayetinde gösterilen titizliğe rağmen rivayette karışıklık, intihal, ekleme ya da çıkarma gibi problemler olduğunun farkındaydı. Mühelhil b. Rebîa'nın şiirlerinin çoğunun ona ait olmadığını; Yezîd b. Dabbe'nin (ö. 130/747 [?]) şiirlerinin ise şairler arasında paylaşıldığını ifade etmesi şiir rivayetindeki problemlerin farkında olduğunu gösterir.[595]

Şairleri fahl olup olmadıklarına göre sınıflandırmak için şiirlerinin incelenmesi gerektiği ortadadır. Tam da burada şiirin güvenilirliği ve intihal problemlerinin menfi etkileri kendini gösterir. Nitekim şairin şiirlerinin aidiyet yönüyle tartışmaya açık olması fahl olmasına engel bir faktör olarak öne çıkar. Bunun bir örneği, Asmaî'nin Ağleb hakkındaki değerlendirmesinde, İbn Sellâm'ın ise Cahiliye şairlerinin dördüncü ve yedinci tabakasında ele aldığı şairler hakkındaki açıklamasında görülür.[596] Recez türünde başarı kaydeden Ağleb'in fahl olup

---

591 Asmaî, *Fuhûle,* s.35, 39, 44, 56.

592 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.137.

593 Bu görüşlerin değerlendirilmesi ve konuyla ilgili literatür hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Bedevî, *Dirâsâtü'l-müsteşrikîn,* s.5 vd.; Sezgin, *Târîhü't-türâsi'l-Arabî*, 2/1, s.27-84.

594 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.4-5 ve 46-47.

595 Asmaî, *Fuhûle,* s.36-37 ve 64.

596 Asmaî, *Fuhûle,* 42; İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.127-138, 155-156.

olmadığını soran Ebû Hâtim'e, "Ne fahl'dir ne de muflih'tir." cevabını veren Asmaî, Ağleb'in şairliği hakkında olumlu bir kanaat belirtmekten çekinir.[597]

Gerek İbn Sellâm gerekse İbn Kuteybe'nin Ağleb hakkındaki olumlu görüşlerine bakılırsa Asmaî'nin onu fahl kabul etmeme sebebinin şiirlerinden ziyade bu şiirlerin kaynağıyla ilintili olduğu anlaşılır.[598] Dikkat edilirse Asmaî, Ağleb'i fahl kabul etmediği gibi başarılı bir şair olarak da görmez. "Ne fahl'dir ne de muflih'tir." ifadesindeki muflih, kelime anlamı itibarıyla "başarı elde eden ve bir şeyde kazançlı olan" demektir.[599] Şairlerin kalite bakımından dört sınıfa ayrıldığı ve muflih'in bunlar arasında yer almadığı dikkate alındığında Asmaî'nin, muflih'in kelime anlamını kastettiği iddia edilebilir.[600] Bu durumda onun, Ağleb'i ne üstün bir şair (fahl) kabul ettiği ne de şiirde başarılı gördüğü (muflih) ortaya çıkar.

Asmaî'nin Ağleb'i şiir noktasında başarılı görmemesinin sebebi, Ağleb'in şairlik yeteneğiyle ilişkilendirilmemelidir. Onun Amr b. Külsûm ya da Lebîd b. Rebîa hakkındaki değerlendirmelerinde şiirlerdeki kaliteyi esas aldığı doğrudur. Ancak Ağleb için aynı durumdan söz etmenin mümkün olmadığı söylenebilir. Bunun en önemli sebebi, Ağleb'in şiirleri etrafında oluşan güvenilirlik problemidir. Nitekim Asmaî, "Ağleb'in şiirleri beni yordu." diyerek mezkûr problem dolayısıyla sağlıklı bir inceleme yapamadığının altını çizer.[601]

Asmaî'nin Ağleb'in şiirleri hakkındaki "beni yordu" ifadesi, yaptığı tespitin detaylarını izah etmesi bakımından önemlidir.[602] Ağleb'in recezlerinden yalnızca iki buçuk recez ezberlemesi, geri kalan recezlere temkinli yaklaşıp bunların sıhhatini belirlemeye çalışması Asmaî'yi yorar. O, 'yorma' fiilini kullanarak sahih olan ile olmayanı ayırma konusunda bu recezlerin kendisini bir çıkmaza soktuğunu kasteder. Ağleb'in şiirlerinden iki buçuk recez rivayet etmesi ve recezlerine bizzat kendi neslinden gelenlerin ekleme yapması Asmaî'nin bu konuda zorlandığını gösterir. İbn Sellâm'ın şiirin uydurulmasına dair açıklaması da bunu destekler. İbn Sellâm, şiir rivayetinin gözden geçirilip tedvin edilmeye başlandığı süreçte bazı kabilelerin, kendi şiirlerine ekleme yaptıklarını ve râvilerin de bu konuda geri kalmadıklarını belirttiği pasajda Asmaî'nin söz konusu ifadesini izah eden açıklamalarda bulunur:

---

[597] Asmaî, *Fuhûle,* s.42.
[598] İbn Sellâm, *Tabakât,* 2/737; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ',* c.2, s.613.
[599] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.2, s.547.
[600] Şairlerin dört sınıfa ayrılması hakkında bk. Câhiz, *el-Beyân*, c.2, s.9.
[601] Asmaî, *Fuhûle,* s.42.
[602] Asmaî, *Fuhûle,* s.34.

> "… Daha sonra râviler de şiirlere eklemeler yaptılar. Aslında ilim ehline ne râvilerin ekledikleri ve vazettikleri ne de müvelled şairlerin söyledikleri şiirleri tespit etmek zor gelir. Onları yoran (uğraştıran), badiyede şairlerin çocuklarından olanların ya da olmayanların şiir söyleyip bunu ilgili şairlere nispet etmeleridir. Bu şekilde sahih şiirlerin tespiti noktasında biraz zorluk yaşanır."[603]

İbn Sellâm'ın ifadelerinden hareketle Asmaî'nin Ağleb hakkındaki açıklamaları daha net anlaşılabilir. O, Ağleb'in kendi neslinden bazı kişilerin, söylemediği şiirleri ona isnat ettiklerine dikkat çeker.[604] Bu durum ise, şiirlerinin kalite yönüyle incelenmesinin önüne geçer. Böylece kalite ya da sanatsal değer açısından kesin hüküm veremediği şiirleri sebebiyle Ağleb'in ne fahl ne de muflih olduğunu söyler. Başka bir yerde şiirleri hakkında kesin hüküm veremediği Ka'b b. Cu'ayl (ö. 86/705 civarında) hakkında "Zannedersem fahl şairlerdendir ancak kesin bir görüşe sahip değilim." açıklamasını yapması da güvenilirlik ve intihal meselesine verdiği önemi teyit eder.[605]

Asmaî gibi İbn Sellâm da şairleri tabakalara ayırırken şairlerin ne kadar şiir söylediklerine, bu şiirlerin yaşadığı döneme güvenilir bir şekilde ulaşıp ulaşmadığına dikkat eder. Bundan dolayı ilk tabakalarda ele alması gereken şairleri son tabakalarda ele alır.[606] Bu ise onun tabaka kavramında niteliği esas aldığını ve niteliğin öne çıktığı şiirleri olmayan şairleri ilk tabakalarda aktarmadığını gösterir. Açıklamalardan hareketle İbn Sellâm'ın tabaka kavramı hakkında şu çıkarımlarda bulunulabilir:[607]

- İbn Sellâm, 3./9. yüzyıl şiir eleştirmenlerindendir. O, Ebû Ubeyde ve Asmaî gibi âlimlerin şiir eleştirisine dair görüşlerine muttaliydi. Bu nedenle eserindeki tabaka anlayışı Ebû Ubeyde ve Asmaî'nin görüşlerinin geliştirilmiş hâlidir.
- İbn Sellâm, Ebû Ubeyde ve Asmaî gibi şiir eleştirisi âlimlerinin yanında cerh ve tadile önem veren, râvileri ciddi kriterler çerçevesinde inceleyen hadis âlimlerinin telif anlayışından da etkilenir. İbn Sa'd'ın *Tabakâtü'l-kebîr* eseri, telif anlayışı bakımından İbn Sellâm'ın etkilendiği eserlerden olduğu düşünülmektedir.
- "En üstün şair kimdir?" problemi etrafında gelişen fahl kavramı İbn Sellâm'ın tabaka anlayışının şekillenmesinde etkili olur. Hatırlanacağı

---

603 İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.46-47.

604 Asmaî, *Fuhûle,* 43; Merzübânî de Halef'ten bu yönde bir rivayet aktarmıştır. bk. Merzübânî, *el-Müveşşah,* s.273.

605 Asmaî, *Fuhûle,* s.39.

606 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.137.

607 İbn Sellâm'ın tabaka anlayışı hakkında çalışmanın son bölümünde ayrıntılı bilgiler verilmiştir.

üzere fahl kavramı şairler arasında bir derecelendirmeyi ve konumlandırmayı gerektirir. İbn Sellâm, bu kavramın teorik ve pratik boyutunu geliştirdiği şiir eleştirisi anlayışıyla sentezleyerek şairleri sınıflandırır.

- İbn Sellâm, tabakayı ince ayrımlar taşıyacak şekilde kullanır. Ona göre tabaka kelimesi, "konum, seviye, mertebe" anlamının yanında "aynı konumda bulunan şairlerin üstünlüklerine delalet eden seviye" anlamına gelir.
- Tabaka anlayışında İbn Sellâm; zaman, mekân, kalite, kaside sayısı gibi temel hususları esas alır.

Eserine aldığı şairleri şiirdeki seviyelerine göre sınıflandıran İbn Sellâm geniş bir şiir eleştirisi örneği ortaya koyar. O, kendisinden önceki şiir eleştirisi âlimlerinin görüşlerini dikkate alarak şairleri değerlendirir. Ayrıca hadis usulünde öne çıkan râvi, metin ve senet tenkidini örnek alarak sistematik bir şiir eleştirisi usulü geliştirir. Aşağıda görüleceği üzere eserinde doğrudan şairlerin tabakalarını aktarmak yerine birçok şiir meselesine temas ettiği uzun bir mukaddimeye yer verir. Bu mukaddime, söz konusu şairlerin şiirlerinin ilmî bir şekilde incelenmesine yardımcı olması dolayısıyla ilk Arap şiir eleştirisi usulü kabul edilebilir.

Tabakât'ın İç Bütünlüğü ve İbn Sellâm'ın Şairleri Tabakalara Ayırma Yöntemi

Şiir eleştirisine dair meseleleri ilmî bir şekilde ele almasıyla öne çıkan İbn Sellâm, *Tabakât*'ı farklı dönemlerde yaşayan şairleri sınıflandırmak, şiir eleştirisini ilmî temellere dayandırmak ve şiirin bir uzmanlık alanı olduğunu vurgulamak amacıyla kaleme alır. Bu yönüyle *Tabakât*, beğeni ya da edebî zevkin tek başına ilmî ve sistematik eleştirinin gereklerini karşılamadığını, bunun tecrübe ve uzun araştırmalarla desteklenmesi gerektiğini göstermekle öne çıkar.[608] Ahmed İbrâhim, İbn Sellâm'ın şiir eleştirisini sistematik bir eser içinde değerlendirme gayretini şu ifadelerle özetler:[609]

> Biz İbn Sellâm'a özel başlık ayırdık. Ancak bunu kendisinden öncekilerin ya da muasırlarının değinmediği bir konuya değindiği için yapmadık. Ayrıca onu müstakil bir başlık altında işlememiz dilcilerin ve râvilerin ele aldığı konuları alması dolayısıyla değildir. Bilakis bunu yapmamızın sebebi şiir eleştirisiyle ilgili görüşleri sistematik bir şekilde ele alması, nasıl sunacağını, meselelere nasıl delil getireceğini ve bu meselelerden nasıl edebî olgular ortaya çıkaracağını bilmesidir…

[608] Yusuf Seller, "İbn Sellâm el-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı", s.130.
[609] Ahmed İbrâhim, *Târîhü'n-nakd*, s.96.

İbn Sellâm dil, edebiyat, nahiv ve ahbâr konusunda derin bilgiye sahipti. Yaşadığı dönem kendini geliştirmek ve uzman olduğu alanda derinleşmek için ona ciddi imkânlar sunar. Nitekim birçok önemli dil ve edebiyat âlimi bu dönemde yaşar.[610] O, muasırı olan âlimlerin görüşlerinden ve şiir eleştirisine dair tartışmalarından faydalanır. Bu görüşleri gözden geçirir, uygun olanını kabul eder, olmayanını ise reddeder.[611] İlerleyen satırlarda görüleceği üzere şiir adı altında rivayet edilen ancak kendisinin şiir kabul etmediği sözleri eserine almaz, onlara örnek dahi vermez.[612]

İbn Sellâm, *Tabakât* eserini uzun süren kapsamlı bir araştırma sonucunda telif eder. Hatırlanacağı üzere 222/837 yılında Basra'dan Bağdat'a taşındığında hastalanır. Endişesini fark eden doktoru İbn Mâseveyh'e tamamlamak istediği bazı işleri olduğunu, bunları tamamlamadan vefat etme ihtimalinin kendisini endişelendirdiğini söyler.[613] Kanaatimizce İbn Sellâm'ın tamamlamak istediği bu işlerden bir tanesi de şiir eleştirisinin müstakil bir disiplin olduğunu gösteren bir çalışma hazırlamaktı. Hadis, fıkıh, nahiv vb. alanlarda gördüğü sistematik teliflere benzer bir eser, İbn Sellâm'ın temel hedefiydi. O, doksan küsur yıllık hayatının son on yılını buna ayırır. *Tabakât* eserinin özellikle son hâli bu yıllarda telif edilir. Nitekim içerdiği bilgiler yönüyle eser, uzun bir ilmî tecrübeyi yansıtır. İbn Sellâm da eserin ilk sayfalarında bu tecrübeye işaret eden şu ifadelere yer verir:[614]

> Arapları, şiirlerini, meşhur şairlerini, savaşçılarını, liderlerini ve savaşlarını aktardık. Meşhur olanları aktardık, çünkü Arap kabilelerinden sadece tek bir kabilenin dahi şiirleri etraflıca ele alınamaz. Kabilenin savaşçıları, liderleri ve girdiği savaşlar da aynı şekildedir. Bundan dolayı bilgin birisinin bildiği, Arapları araştıran kişinin -mutlaka- bilmesi gereken konuları ele aldık. İlk önce şiiri anlatmakla başladık.

Altı çizili yüklemler üzerinde durulmalıdır. Bu yüklemler, *Tabakât*'ın telif sürecini izah etmesi bakımından önemlidir. İbn Sellâm, ilk önce Cahiliye dönemi Arap edebiyatı hakkında bilgi veren konuları aktardığını ifade eder (ذَكَرْنَا). *Tabakât*'ın içeriğine muttali olmayan kimse, İbn Sellâm'ın bu konuları aktardığı çıkarımında bulunabilir. Böylece eserde Eyyâmü'l-Arab, kabile önderleri, savaşçılar vb. birçok başlığın yer aldığını düşünebilir. Ancak eserde bu başlıklar

---

610 Tevfîk Sa'd, *Kadâyâ nakdiyye*, s.9.

611 Muhammed Tâhir Derviş, *en-Nakdü'l-edebî 'inde'l-Arab ilâ nihâyeti'l-karni's-sâlis el-hicrî*, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1979, s.143.

612 Örnek için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.7-11.

613 Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c.3, s.276; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhu'r-rüvât*, c.3, s.143-144.

614 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3.

bulunmamaktadır. Bunun yerine belirli şairler hakkında bilgiler vardır. İbn Sellâm bunun sebebini pasajın ikinci cümlesinde izah eder. Ona göre tek bir Arap kabilesinin şiirleri, şairleri, liderleri ve savaşçıları kayıt altına alınamayacak kadar çoktur. Bu ise ancak öne çıkan isim ve olayların (المَشْهورِينَ المَعْروفِينَ) aktarılmasını zorunlu kılar.

"İbn Sellâm gerçekten bunu yaptı mı? Arap kabilelerinin öne çıkan şairlerini, savaşçılarını ve liderlerini aktardı mı?"

*Tabakât'*ta bu sorulara cevap teşkil eden herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu durum, İbn Sellâm'ın eserin birinci pasajında aktardığı bilgiler konusunda önemli bir soruyu gündeme getirir: "İbn Sellâm *aktardık* ya da *anlattık* anlamındaki ذَكَرْنَا fiiliyle maziyi mi yoksa muzâriyi mi kastetmiştir?"

İbn Sellâm'ın, ذكرنا fiilinin mazi anlamını kastetmiş olması hâlinde eserin mukaddimesinde aktardığını söylediği konuları işlememesi dolayısıyla çelişkiye düştüğü ortaya çıkar. Zira Arapların savaşçılarını ya da kabileler arası savaşları aktardığını söyledikten sonra eserinde bunlara yer vermemesi eserin iç bütünlüğünde tutarsızlık olduğunu gösterir. Bize göre İbn Sellâm böyle bir tutarsızlığa düşmemiştir. Bu durumda ذَكَرنا fiilinin سَنَذْكُرُ (aktaracağız) anlamına gelecek şekilde kullanıldığı ortaya çıkar. İbn Sellâm, hayatının son on yılında gerçekleştirmek istediği temel şeylerden bir tanesi de eserin birinci pasajında aktardığı bu konuları ilmî bir çalışmada ele almaktı. Pasajın sonunda فَبَدأنا بالشعر (şiirle başladık) diyerek bu kapsamlı projesinin ilk adımını gerçekleştirir. Dikkat edilirse kabile liderlerini, savaşçıları ve savaşları da aktaracağına telmihte bulunmak için بَدَأ (başlamak) fiiline yer verir. Bu sayede sıraladığı diğer konuların da aktarılacağını ifade eder.

Açıklamalardan hareketle *Tabakât*'ın aslında Arapların dili, edebiyatı ve kültürü hakkında bilgi veren geniş bir çalışma olarak hazırlandığı ancak farklı sebeplerden dolayı sadece şiir eleştirisine dair bilgilerle sınırlı kaldığı anlaşılır. Nitekim İbn Sellâm, ana konuya delalet eden فَبَدأنا بالشعر (şiirle başladık) ifadesinden sonra eserinde ana konuya atıf olan başka bir kullanıma yer vermez. Diğer bir anlatımla ikinci ya da sonraki şeyin varlığına delalet eden بَدأنا fiilinden sonra İbn Sellâm şiir, nahvin doğuşu ve şairlerin sınıflandırılması hakkında bilgi verir. Arapların savaşları, savaşçıları ve kabile önderleri olarak öne çıkan sonraki konulara temas etmez. Bu ise *Tabakât*'ın şiir eleştirisine ayrıldığını göstermesi bakımından önemli bir ayrıntıdır. Yine de eserin muhtevası hakkında bilgi

veren birinci pasajda müphem ifadelere yer verilmesi, *Tabakât*'ın iç bütünlüğüne ve yöntemine dair bazı soruları gündeme getirir. "İbn Sellâm, sadece meşhur şairlere mi yer vermiştir? 'Şiirle başladık.' ifadesindeki şiir ne anlama gelir? İbn Sellâm şairleri nasıl aktarmıştır? Eserinde takip ettiği yöntem ilmî bir tecrübeye mi yoksa naklin yoğunlukta olduğu bilgilerin düzensiz bir şekilde aktarıldığı derleme bir çalışmaya mı işaret eder?"

Tabakât'ın günümüze tam ulaşmamış olması söz konusu soruların cevaplanmasını güç hâle getirir. Eserin iç bütünlüğündeki bazı problemleri fark eden araştırmacılar gerek sorulara cevap vermek gerekse İbn Sellâm'ın eleştiri anlayışını sağlıklı bir şekilde değerlendirmek için bazı önerilerde bulunmuşlardır.[615] Bize göre eserle ilgili sorulara doğru bir şekilde cevap verebilmek için İbn Sellâm'ın, *Tabakât*'ın iç bütünlüğünü ve yöntemini izah eden pasajları tetkik edilmelidir. Bu pasajlarda İbn Sellâm, eserini kaç bölüme ayırdığını ve hangi bölümde kaç şair işlediğini net ifadelerle belirtir. Eserde takip edilen yönteme dair bilgi veren bu pasajların birincisinde İbn Sellâm şöyle der:[616]

> "Cahiliye, İslami ve Muhadram dönem şairlerini kısımlara ayırdık. Onları -şiirdeki kalitelerine göre- hak ettikleri mertebelere yerleştirdik (نَزَّلْنَاهُم مَنَازِلَهُم). Aktardığımız her şair için bulabildiğimiz delillere yer verdik. Ayrıca her şair hakkında âlimlerin söylediklerine de yer verdik."

Açıklamadan anlaşılacağı üzere İbn Sellâm üç dönemi esas alır: Cahiliye, Muhadram ve İslami. Cahiliye'den İmruülkays vb. şairleri, Muhadram dönemden ise Hassân b. Sâbit vb. şairleri; İslami dönemden ise Ferezdak vb. şairleri kasteder. "Ayırdık" (فَصَّلْنا) ifadesiyle onun zaman faktörünü esas aldığı anlaşılır. Dikkat edilirse bu kelimeden sonra zikredilen üç döneme yer verir. Bu ise şairleri ilk önce zaman yönüyle üç tabakaya ayırdığını gösterir. Daha sonra "mertebelere yerleştirdik" (نَزَّلْنَاهُم مَنَازِلَهُم) ayrıntısına yer vererek tabaka ayrımının zamanla sınırlı olmadığına dikkat çeker. Burada esas aldığı husus ise şiirdeki kabiliyet ve yetenektir. Şu hâlde onun, birinci ayrımdan sonra şairlerin şiirlerini incelediği ve bu inceleme sonucunda her bir şairi hak ettiği konuma yerleştirdiği anlaşılır. İbn Sellâm bu konuda ulaştığı sonuçları desteklemek amacıyla şairler hakkında âlimlerin görüşlerine de başvurur. Bu ise daha önce vurguladığımız

---

615 Mahmûd Hasan Zeynî, "Muhammed b. Sellâm el-Cumahî", s.283-285; muhtemelen Şâkir, *Egânî* gibi kaynaklardan istifade ederek İbn Sellâm'ın eserine en fazla ekleme yapan araştırmacıların başında gelir. Bu konuda bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sellâm, *Tabakât* (dirâse kısmı), s.23-51.

616 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23-24.

üzere onun, şairleri tabakalara ayıran Ebû Ubeyde ve Asmaî'den etkilendiğini gösterir.

İbn Sellâm'ın *Tabakât'*taki yöntemini gösteren bir diğer pasaj ise şu şekildedir:[617]

> "Buradan hareketle biz de meşhur fahl şairlerden 40 kişiyi aktarmakla yetindik. Şiirleri birbirine benzeyen şairleri aynı tabakada değerlendirdik. Bu şekilde şairlerin 10 tabakaya ayrıldıklarını gördük. Her bir tabaka birbirine denk ve eşit 4 şairden oluşur."

Hatırlanacağı üzere önceki pasajda İbn Sellâm şairleri ilk olarak zaman yönüyle ayırır. Daha sonra şiirdeki kabiliyetleri yönüyle değerlendirir. Bu pasajda ise şiir râvileri ve âlimlerin görüşlerini dikkate aldıktan sonra her bir dönemden kırk şair seçtiğini ifade eder. Ancak bu şairleri iki temel kriter çerçevesinde belirler: a) şöhret sahibi (مشهورين) ve b) fahl (فُحول) olmaları. Bu iki ana kriter dışında kalan şairleri eserine almaz. Şöhret sahibi fahl şairleri belirledikten sonra bunlar arasında da bir ayrıma giden İbn Sellâm, şiirleri birbirine benzeyen şairleri dört kişiden oluşan tabakalara ayırır. Bu şekilde kırk şairi on tabakada değerlendirir.

Aktarılan iki pasajın yanı sıra İbn Sellâm'ın yöntemi hakkında net bilgi vermesi bakımından aşağıdaki pasajın da irdelenmesinde fayda vardır:[618]

> İnceleme, tetkik ve bizden önceki ilim ehlinden yaptığımız rivayet sonucunda dört şaire ulaştık. Araplar/edebiyat bilginleri, bunların Arapların en üstün şairleri olduğu konusunda görüş birliğine vardılar. Daha sonra onlar (aralarındaki üstünlük) hakkında ihtilafa düştüler… Bizim onlardan birini ilk sıraya almamız, onun birinci olduğunu kabul ettiğimiz anlamına gelmez. Sıralama dolayısıyla birini başa almamız gerekir.

Tabakât'ın iç bütünlüğünü ve İbn Sellâm'ın yöntemini ortaya koyan altı çizili ifadelerin üzerinde durulmalıdır. Dikkat edilirse İbn Sellâm, burada dört şairin genel olarak Arapların en üstün şairleri olduğunu belirtmekle beraber bu sayıyı tek bir isme indirgemez. "Bu dört ismin en üstün şairi İmruülkays'tır." şeklinde muhtemel bir itiraza karşın, "Daha sonra onlar hakkında ihtilafa düştüler." ibaresini ekler. İhtilaflı husus, Ebû Ubeyde'nin aktardığı üzere bu tabakadakilerden hangisinin birinci sırada yer aldığıdır. İbn Sellâm, bu açıklamalarla yetinmeyerek "İbn Sellâm, farklı görüşleri aktardıktan sonra İmruülkays'ı birinci sıraya yerleştirmiştir. Bu da onun tercihte bulunduğunu gösterir. İmruülkays'ı birinci sırada ele alması onun eşsiz bir belagate sahip olduğuna işarettir." şeklindeki muhtemel değerlendirmenin önüne geçmek adına dört şairi sıralarken birinci sıraya koyduğu

---

[617] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.24.

[618] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.

ismin sadece sıralamanın bir ismin öne alınmasını gerektirmesinden kaynaklı olduğu kaydını düşer.[619]

Aktarılan üç pasajdan hareketle İbn Sellâm'ın Cahiliye, Muhadram ve İslami döneme ayırdığı şairleri tabakalar ekseninde incelediği anlaşılır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken temel husus, İbn Sellâm'ın bu konuda âlimlerin görüşlerine önem vermesi, bunun yanında rasyonel bir üslup benimsemesidir. وَما قال فيه العلماءُ (âlimlerin söz konusu şair hakkında söyledikleri), أهل العلم (ilim ehli), الرُّواة (râviler), بعد الفحصِ والنظر (araştırma ve incelemeden sonra) ifadeleri onun rivayet ve dirayeti başarılı bir şekilde sentezlediğini gösterir.[620] İbn Sellâm, ilim ehline ve araştırma-inceleme sürecine atıf yaparken 90 küsur yıllık hayatında derlediği bilgilerin rastlantısal olmadığını vurgular. O, şairleri temayüllerine göre sınıflandırmadığını, bu sınıflandırmanın belirli kriterleri olduğunu ifade eder.

İbn Sellâm'ın açıklamalarına göre *Tabakât*; Cahiliye, Muhadram ve İslami dönem şairlerinden oluşur. Ancak eserin içeriği incelendiğinde başka şairlerin de olduğu görülür. O, bu üç döneme dâhil olan şairlerin yanında tema ve bölge eksenli bir sınıflandırmaya da gider. Konunun daha iyi anlaşılması için öncelikle İbn Sellâm'ın sınıflandırdığı şairleri aşağıda olduğu üzere aktarmakta fayda vardır.

Tabaka	Cahiliye Dönemi	İslami Dönem
1. Tabaka	İmruülkays, Nâbiga ez-Zübyânî, Züheyr b. Ebî Sülmâ, A'şâ	Cerîr, Ferezdak, Ahtal, er-Râ'î
2. Tabaka	Evs b. Hacer, Bişr b. Ebî Hâzim, Ka'b b. Züheyr, Hutay'e	el-Ba'îs el-Mücâşi'î, el-Katâmî, Küseyyir, Zürrumme
3. Tabaka	Nâbiga el-Ca'dî, Ebû Züeyb el-Hüzelî, eş-Şemmâh b. Dirâr, Lebîd b. Rebîa	Ka'b b. Cu'ayl, Amr b. Ahmer el-Bâhilî, Suhaym b. Vesîl er-Riyâhî, Evs b. Mağrâ'
4. Tabaka	Tarafe b. el-Abd, Abîd b. el-Abras, Alkame b. Abade, Adî b. Zeyd	Nehşel b. Harrî, Hümeyd b. Sevr, el-Eşheb b. Rümeyle, Amr b. Lüce' et-Teymî
5. Tabaka	Hidâş b. Züheyr, el-Esved b. Ya'fur, el-Muhabbel es-Sa'dî, Temîm b. Ebî Mukbil	Ebû Zübeyd et-Tâî, el-'Uceyr el-Selûlî, Abdullah b. Hemmâm es-Selûlî, Nüveyfi' b. Lakît el-Esedî
6. Tabaka	Amr b. Külsûm, el-Hâris b. Hillize, Antere b. Şeddâd, Süveyd b. Ebî Kâhil	(Hicazlılar) İbn Kays er-Rükeyyât, el-Ahvas el-Ensârî, Cemîl, Nusayb

[619] Ayrıntılı bilgi için bk. Cürcânî, *er-Risâletü'ş-şâfiye fi'l-i'câz,* 240-242.
[620] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23-24, 49-50.

7. Tabaka	Selâme b. Cendel, Husayn b. el-Hümâm el-Mürrî, el-Mütelemmis, el-Müseyyeb b. Ales	el-Mütevekkil el-Leysî, Yezîd b. Müferriğ el-Himyerî, Ziyâd el-A'cem, Adî b. er-Rîkâ'
8. Tabaka	Amr b. Kamîe, en-Nemr b. Tevleb, Evs b. Galfâ', Avf b. Atiyye b. el-Heri'	(Benû Mürre b. Avf b. Sa'd b. Zübyân) Akîl b. 'Ullefe el-Mürrî, Beşâme b. el-Gadîr el-Mürrî, Şebîb b. el-Bersâ', Kurâde b. Haneş
9. Tabaka	Dâbi' b. el-Hâris el-Bürcümî, Süveyd b. Kurâ' el-'Uklî, el-Hüveydira, Suhaym Abdi Beni'l-Hashâs	(Recez şairler) el-Ağleb el-'İclî, Ebü'n-Necm el-İclî, el-'Accâc, Rü'be b. el-Accâc
10. Tabaka	Ümeyye b. Hürsân b. el-Esker, Hüreys b. Muhaffiz el-Mâzinî, el-Kümeyt b. Ma'rûf, Amr b. Şe's	(Âmir b. Sa'sa'a), Müzâhim b. el-Hâris el-'Ukaylî, Yezîd b. et-Tasariyye, Ebû Düâd er-Ruâsî, el-Kuhayf el-'Ukeylî

Tablo 2: *Tabakât*'taki Cahiliye ve İslami dönem şairleri

Tabakât'ın iç bütünlüğüne dair bilgi veren pasajlar dikkate alındığında tabloda Muhadram dönem şairlerin aktarılmadığı görülür. Hatırlanacağı üzere İbn Sellâm Cahiliye, Muhadram ve İslami dönem şairlerini aktaracağını belirtir.[621] Ancak eserin ilerleyen satırlarında Muhadram şairlere özel bir başlık açmaz. Bunun yanında aşağıda görüleceği üzere önce tema eksenli, sonrasında bölge ve din eksenli bir sınıflandırmaya gider. Mersiye temasında öne çıkan şairleri şu şekilde sıralar:

Mersiye Şairleri
Mütemmim b. Nüveyre
Hansâ
A'şâ Bâhile
Ka'b b. Sa'd el-Ganevî

Tablo 3: *Tabakât*'taki mersiye şairleri

İbn Sellâm, mersiye şairlerini sıraladıktan sonra bölge eksenli şairleri aktarır. Medine, Mekke, Taif ve Bahreyn şairlerine yer verir:

[621] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23-24.

Bölge Eksenli Tabaka (Şehirli Şairlerin Tabakaları)			
Medine şairleri	**Mekke şairleri**	**Taif Şairleri**	**Bahreyn Şairleri**
Hassân b. Sâbit Ka'b b. Mâlik Abdullah b. Revâha Kays b. el-Hatîm Ebû Kays b. el-Eslet	Abdullah b. ez-Ziba'râ Ebû Tâlib b. Abdülmuttalib Zübeyr b. Abdülmuttalib Ebû Süfyân b. el-Hâris Müsâfir b. Ebî Amr Dirâr b. el-Hattâb el-Fihrî Ebû 'Azze el-Cumahî Abdullah b. Hüzâfe es-Sehmî Hübeyre b. Ebî Vehb el-Mahzûmî	Ebü's-Salt b. Ebî Rebîa es-Sekafî Ümeyye b. Ebi's-Salt Ebû Mihcen es-Sekafî Gaylân b. Seleme Kinâne b. Abdi Yâleyl	el-Müsakkib el-Abdî el-Mümezzak el-Abdî el-Mufaddal en-Nükrî

Tablo 4: *Tabakât*'taki şehirli (bölge) şairler

İbn Sellâm, bölge şairlerinden sonra özel olarak Yahudi şairlerine yer verir:

Yahudi Şairler
Semev'el
Rebî' b. Ebi'l-Hukayk
Ka'b b. el-Eşref
Şureyh b. İmrân
Sa'ye b. el-'Arîz
Ebû Kays b. Rifâ'a
Ebü'z-Zeyyâl
Dirhem b. Zeyd

Tablo 5: *Tabakât*'taki Yahudi şairler

Cahiliye şairleri ile İslami dönem şairleri arasında aktarılan bu şairlere dair İbn Sellâm'ın bilgi vermediği düşünülebilir. Özellikle "Buradan hareketle biz de meşhur fahl şairlerden 40 kişiyi aktarmakla yetindik. Şiirleri birbirine benzeyen şairleri aynı tabakada değerlendirdik. Bu şekilde şairlerin 10 tabakaya ayrıldıklarını gördük. Her bir tabaka birbirine denk ve eşit 4 şairden oluşur." ifadesi dikkate alındığında şairleri bölge eksenli -Mekke ve Medine- aktarması, eserin

iç bütünlüğünde tutarsızlığın olduğunu akla getirir.[622] Ancak burada esas olan, eserin 2. pasajındaki ifadelerdir. Nitekim İbn Sellâm bu pasajda eserinde ele aldığı konuları şu şekilde sıralar:[623]

> "Arapları, Arapların şiirlerini, meşhur şairlerini, savaşçılarını, liderlerini ve savaşlarını aktardık. Meşhur olanları aktardık, çünkü Arap kabilelerinden sadece tek bir kabilenin dahi şiirleri etraflıca ele alınamaz."

İbn Sellâm, bu ifadelerinde sırasıyla Arapları, Arapların şiirlerini, şairlerini, savaşçılarını, kabile liderlerini ve kabileler arası savaşları aktardığını ya da aktaracağını söyler. Ancak yukarıda belirtildiği üzere şair ve şiirler dışında eserinde başka bir konu hakkında bilgi vermez. Yine de bu durum, eserde aktardığı bilgilerin mantıki örgüde izah edilebilir olduğunu gösterir. Dikkat edilirse o, Arapların meşhur şairlerini aktaracağını belirtirken herhangi bir sayı vermez. Bu yönüyle pasaj, eserin ilerleyen satırlarındaki "40 şairle yetindik" ifadesiyle karıştırılmamalıdır.[624] İbn Sellâm, bu pasajı telif ederken muhtemelen eserin iç taslağını hazırlıyordu. Eserde Arapların öne çıkan şair ve şiirlerini aktarmayı, kabileler arası savaşlara yer vermeyi amaçlıyordu. Amacına uygun olarak ilk önce Cahiliye ve İslami dönem şairlerini sistematik bir şekilde on tabakaya ayırır. Bunun yanında eserin 2. pasajında ifade ettiği üzere başka şairlere de yer verir. Tam da burada mersiye türünde öne çıkan şairleri aktarır. Ayrıca bölge eksenli bir tasnife giderek bazı bölgelerin şairlerine yer verir. Bu ise onun, 2. pasajdaki ifadelere bağlı kalarak hareket ettiğini göstermesi bakımından önemli bir ayrıntıdır.

2. pasajdaki "… meşhur şairleri … aktardık." ifadesinden hareketle İbn Sellâm'ın tabakaların dışına çıkarak tür, bölge ve millet eksenli bir tasnife gitmesinin eserin iç bütünlüğüne zarar vermediği söylenebilir. Yine de burada şöyle bir soru gündeme gelebilir: "Bu değerlendirme, 2. pasajdaki ifadelere göre doğrudur. Eserin 31. pasajındaki açıklamalar göz önüne alındığında ise iç bütünlüğün korunamadığı anlaşılır. Zira İbn Sellâm, 2. pasajın aksine 31. pasajda Cahiliye, İslami ve Muhadram şairleri kısımlara ayırdığını ifade etmiştir. Ancak eseri incelediğimizde Muhadram şairlere başlık ayırmadığı görülür. Bunun sebebi nedir?"

Öncelikle bu tür soruların, âlimlerin ifadelerinin ince ayrımlarının farkında olmamaktan ve metinlerin dikkatlice okunmamasından kaynaklandığı bilinmelidir. İbn Sellâm'ın şairleri tabakalara ayırmada ve eserin iç bütünlüğünü korumada tutarsız açıklamalarda bulunduğu iddia edilmeden önce açıklamalarındaki ifadeler üzerinde durulmalı, kelime ve cümle tahlili yapılmalıdır. Bunun için

---

[622] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.24.
[623] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3.
[624] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.24.

öncelikle tartışma konusu olan 2. ve 31. pasajların orijinal hâlini aktarmakta fayda vardır:

2. pasaj:

٢ - ذكرنَا الْعَرَب وَأَشْعَارهَا والمشهورين المعروفين من شعرائها وفرسانها وأشرافها وأيامها إِذْ كَانَ لَا يحاط بِشعر قَبيلَة وَاحِدَة من قبائل الْعَرَب وَكَذَلِكَ فرسانها وساداتها وأيامها فاقتصرنا من ذَلِك على مَا لَا يجهله عَالم وَلَا يسْتَغْنى عَن علمه نَاظر فى أَمر الْعَرَب فبدأنا بالشعر.[625]

31. pasaj:

٣١ - ففصلنا الشُّعَرَاء من أهل الْجَاهِلِيّة وَالْإِسْلَام والمخضرمين الَّذين كَانُوا فِي الْجَاهِلِيّة وأدركوا الْإِسْلَام فنزلناهم مَنَازِلهمْ واحْتَجَجْنا لكل شَاعِر بِمَا وجدنَا لَهُ من حجّة وَمَا قَالَ فِيهِ الْعلمَاء.[626]

Tabakât'ın içeriğine, daha doğru bir ifadeyle İbn Sellâm'ın eseri planlama şekline dair bilgi veren 2. pasajdaki ifadeler etraflıca ele alındığında meşhur ve bilinen anlamındaki المشهورين المعروفين sıfatları dışında anlamı sınırlandıran ya da belirli bir başlığa indirgeyen bir kullanımın olmadığı anlaşılır. Yani İbn Sellâm, bu pasajda herhangi bir sayı vermeden, bölge ya da tema sınırlamasına gitmeden meşhur şairleri aktaracağını ifade eder. Şairlerin kayıt altına alınamayacak kadar (لا يحاط) çok olmasını gerekçe göstererek sadece meşhur şairleri aktaracağını vurgular. Ayrıca pasajın sonunda esere şiirle başladığını belirtir. Şu hâlde pasajdaki açıklamalar ile *Tabakât*'ın iç bütünlüğü dikkate alındığında herhangi bir tutarsızlığın olmadığı, aksine pasajdaki açıklamalara uygun olarak İbn Sellâm'ın şiir ve şairlerle ilgili bilgiler verdiği ortaya çıkar. Şöyle ki İbn Sellâm, فَبَدأْنا بِالشِّعْرِ (şiirle başladık) açıklaması uyarınca ilk önce şiir eleştirisine dair meselelere yer verir. Daha sonra şairleri aktarmaya geçer. Pasajda hangi şairleri ak-

625 "Arapları, şiirlerini, meşhur şairlerini, savaşçılarını, liderlerini ve savaşlarını aktardık. Meşhur olanları aktardık, çünkü Arap kabilelerinden sadece tek bir kabilenin dahi şiirleri etraflıca ele alınamaz. Kabilenin savaşçıları, liderleri ve girdiği savaşlar da aynı şekildedir. Bundan dolayı bilgin birisinin bildiği, Arapları araştıran kişinin -mutlaka- bilmesi gereken konuları ele aldık. İlk önce şiiri anlatmakla başladık."

626 "Cahiliye, İslami ve Muhadram dönem şairlerini kısımlara ayırdık. Onları -şiirdeki kalitelerine göre- hak ettikleri mertebelere yerleştirdik (نَزَّلْنَاهُم مَنَازِلَهُم). Aktardığımız her şair için bulabildiğimiz delillere yer verdik. Ayrıca her şair hakkında âlimlerin söylediklerine de yer verdik."

taracağını belirtmediği için Cahiliye ve İslami dönem şairlerinin yanında bölge şairlerine de yer verir.

Yukarıdaki itiraza konu olan 31. pasajda ise İbn Sellâm sadece şairlere odaklanır. 2. pasajda yaptığı gibi kabile liderleri ve savaşçıları başlıklarına yer vermez. Sadece şairleri incelediğini gösteren açıklamalarda bulunur. Böyle bir yöntem benimsemesi 2. pasajdaki فَبَدأْنا بِالشِّعْرِ (şiirle başladık) ifadesine bağlı kaldığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Zira o, önce şiirle başlayacağını belirttiği için 31. pasajda sadece şairlerle ilgili bilgi verir, diğer başlıklara temas etmez.

31. pasajda İbn Sellâm Cahiliye, İslami ve Muhadram dönem şairlerini incelediğini ve bunları mertebelerine göre kısımlara ayırdığını ifade eder. Ancak burada "seviye, derece" anlamına gelen مَنازل ifadesi dışında tabakaya işaret eden herhangi bir kullanıma yer vermediğine dikkat edilmelidir. Ayrıca nicelik yönüyle bir tasnifte bulunmadığı, sadece zaman yönüyle şairleri üç kısma ayırdığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu ayrıntının ihmal edilmesi hâlinde İbn Sellâm'ın tabaka anlayışında ciddi tutarsızlıkların olduğu çıkarımına varılabilir. 31. pasajda sadece Cahiliye, İslami ve Muhadram dönem şairlerinin şiirlerindeki kaliteye göre hak ettikleri konuma yerleştirdiğine dikkat çeker. Dolayısıyla bu pasajdan, "İbn Sellâm'ın Cahiliye, İslami ve Muhadram dönem şairlerini ayrı tabakalara, her bir tabakayı da kendi içinde kısımlara ayırdığı" çıkarımında bulunulmamalıdır. İbn Sellâm'ın vurguladığı husus, üç dönemde yetişen şairlerin derecelerine göre değerlendirilmesidir. Bu nedenle, eserde Muhadram şairlere müstakil bir tabakanın ayrılmaması, İbn Sellâm'ın tutarsız açıklamalar yaptığına ya da tabaka projesini sistematik bir şekilde uygulamadığına delalet etmez. Bu bakımdan Muhadram şairlerden Ka'b b. Züheyr'in Cahiliye şairleri arasında ikinci tabakada, Lebîd b. Rebîa'nın üçüncü tabakada, Hassân b. Sâbit ve Abdullah b. Revâha'nın Medineli şairler arasında, Hansâ'nın ise mersiye şairleri arasında zikredilmesinin tutarlı bir yaklaşım olduğu iddia edilebilir.[627] Zira İbn Sellâm bu şairleri, 31. pasajda belirttiği üzere şiirdeki konum ve kabiliyetlerine göre değerlendirir. Bu değerlendirme sonucunda söz konusu şairleri ait oldukları, daha doğru bir ifadeyle hak ettikleri tabakada ele alır.

Şairleri tabakalara ayırdığını belirttiği pasajda ise İbn Sellâm, on tabakaya temas eder. 31. pasajın devamı olarak aktarılan bu pasajda İbn Sellâm'ın ifadeleri etraflıca tahlil edilmediğinde onun şairleri tabakalara ayırırken bazı dönemleri görmezden geldiği çıkarımına varılabilir. Ancak aşağıdaki pasajda görüle-

[627] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.99, 135, 210, 215 ve 223.

ceği üzere onun, kelimeleri yerinde kullandığı, eserini de buna göre inşa ettiği anlaşılır:[628]

> وَقد اخْتلف النّاس والرواة فيهم. فَنظر قوم من أهل الْعلم بالشعر والنفاذ فِي كَلَام الْعَرَب وَالْعلم بِالْعَرَبِيّةِ إِذا اخْتلفت الروَاة فَقَالُوا بآرائهم وَقَالَت العشائر بأهوائها وَلَا يقنع النّاس مَعَ ذَلِك إِلّا الرِّوَايَة عَمّن تقدم. فاقتصرنا من الفحول الْمَشْهُورين على أَرْبَعِينَ شَاعِرًا فألفنا من تشابه شعره مِنْهُم إِلَى نظرائه فوجدناهم عشر طَبَقَات أَرْبَعَة رَهْط كل طبقَة متكافئين معتدلين.[629]

Pasajdaki فِيهِم (onlar hakkında) ifadesi 31. pasajın başındaki Cahiliye şairlerine atıftır. İbn Sellâm, bu pasajda söz konusu şairler hakkında insanların ve râvilerin görüş ayrılığına düştüklerini ifade eder. Görüş ayrılığına sebep olan husus hangi şairin üstün olduğu, hangi şiirin daha kaliteli olduğu vb. problemlerdir. İbn Sellâm'a göre râviler temayüllerine göre hareket edince ve kabileler kendi şairlerini öne çıkarmak için şiir uydurunca şiir hakkında bilgi sahibi olanlar devreye girer. Ancak yine de İbn Sellâm'a göre asıl olan önceki âlimlerin rivayetleridir. Bu ise daha önce Ebû Amr, Halef ve Asmaî hakkındaki açıklamaların ne kadar yerinde olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ebû Amr'ın Cahiliye dönemini idrak eden kişilerle görüşmesi ve şairlerin neslinden gelenlerle iletişim kurması şiir eleştirisi hakkında söylediklerinin esas alınmasında etkili olur. İbn Sellâm'ın "öncekilerden yapılan rivayet" (الرواية عمن تقدم) vurgusu Ebû Amr ve Asmaî gibi âlimlerin otorite olmalarından kaynaklıdır. Aşağıdaki pasajda aktarıldığı üzere söz konusu dönemde otoritenin vazifesi rivayetin sahihliğini temin etmekti.[630]

> Bu dönem âlimlerinin haberlerin doğruluğunda takip ettikleri yöntemlerden biri de icma metodudur. Ravilerin veya haber sahiplerinin bir haberin doğruluğunda veya bir şiirin bir şaire ait olduğunda icma etmeleri, şiirin veya şairin hayatı hakkındaki bilginin doğru ve kesin kabul edilmesi için yeterlidir. Bu noktada bilginlerin görüşlerine başvurmak ilk adımdır.

---

628 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.24.

629 "Râviler Cahiliye, Muhadram ve İslami dönem şairleri hakkında ihtilaf ettiler. Râviler görüş ayrılığına düşüp herkes görüşünü söylediğinde ve kabileler arzularına göre hüküm verdiğinde şiir uzmanı, Arapların sözlerini ve Arapçayı iyi bilen ilim ehli kişiler devreye girerek şair ve şiirleri incelediler. Ancak şu var ki insanları ikna eden tek şey, önceki âlimlerden rivayette bulunmaktır. Buradan hareketle biz de meşhur fahl şairlerden 40 kişiyi aktarmakla yetindik. Şiirleri birbirine benzeyen şairleri aynı tabakada değerlendirdik. Bu şekilde şairlerin 10 tabakaya ayrıldıklarını gördük. Her bir tabaka birbirine denk ve eşit 4 şairden oluşur."

630 Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.36.

> Hakkında âlimlerin ittifakı oluşmamış bir rivayet her zaman eleştiriye açıktır ve şüphelidir. Bazı konuların âlimler arasında ihtilaflı olması gibi, bazı şiirler de ihtilaflıdır. Ancak kimse âlimlerin ittifak ettiği bir görüşün dışına çıkamaz.

İbn Sellâm dakik bir şekilde Cahiliye dönemi şairleri konusunda görüş ayrılığı yaşandığını belirttikten sonra araştırmalarında ulaştığı sonucu açıklamaya geçer. Açıklamasına göre, meşhur fahl şairlerden kırk şairi aktarmakla yetinir. Bu şairler arasında da sıkı bir sınıflandırma yaparak şiirleri birbirine benzeyenleri bir arada ele alır. Ancak benzerliğin tema yönüyle mi yoksa Şâkir'in belirttiği üzere şiir söyleme üslubu yönüyle mi olduğu konusunda herhangi bir ayrıntı vermez. Sınıflandırma sonucunda kırk şairin on tabakaya ayrıldığı bir tablo ortaya çıkar. Bu bağlamda İbn Sellâm'ın meşhur fahl şairleri tercih etmesi eserin 2. pasajındaki المشهورين المعروفين (bilinen, meşhur) vurgusuyla örtüşmesi bakımından ayrıca önemlidir.

Bu pasajda üzerinde durulması gereken temel husus, İbn Sellâm'ın tabaka noktasında verdiği sayıdır. Yukarıda aktarılan tablolarda görüldüğü üzere İbn Sellâm Cahiliye ve İslami dönem şairlerini on tabakaya ayırır. Her bir tabakada dört şaire yer verir. Böylece toplam seksen şairin ismini aktarır. Ancak dikkat edilirse İbn Sellâm, şairlerin sınıflandırılmasıyla ilgili pasajda sadece عشر طبقات (on tabaka) ifadesini kullanır. Pasaj kendi bağlamında analiz edilmediğinde ya da pasajdaki zamirlere dikkat edilmediğinde İbn Sellâm'ın sadece on tabakaya işaret etme sebebi anlaşılamayabilir. İbn Sellâm'ın pasajdaki on tabaka vurgusu Cahiliye şairlerine aittir. İlk başta فيهم (onlar hakkında) ifadesinin, 31. pasajın başındaki ifadelere atıf olduğu düşünülebilir. Böylece İbn Sellâm'ın Cahiliye, İslami ve Muhadram şairler konusunda mülahaza ettiği görüş ayrılığından sonra şairleri on tabakaya ayırdığı çıkarımına varılabilir. Ancak eserde iki farklı döneme ait tabakaların bulunması bu çıkarımın doğru olmadığını gösterir. Ayrıca فيهم ifadesindeki zamirin Cahiliye, İslam ve Muhadram şairlerine ait olduğu kabul edildiğinde eserde Muhadram şairlere yer veren bir tabakanın bulunması zorunlu hâle gelir. Böyle bir tabakanın bulunmaması, ilgili zamirin sadece Cahiliye şairlerini ifade etmek üzere kullanıldığını ortaya koyar.

فيهم'deki zamirle Cahiliye şairlerinin kastedildiğini teyit eden en önemli argüman, aynı cümlede geçen وقد اختلف الناسُ والرواة فيهم (insanlar ve râviler onlar hakkında ihtilafa düştüler) ifadesidir. Bu ifade Ebû Ubeyde'nin Cahiliye şairleri İmruülkays, Nâbiga ve Züheyr hakkında söylediği ثم اختلفوا أيُّهم أشعرُ (daha sonra

aralarından hangisinin en üstün şair olduğu konusunda ihtilafa düştüler) ifadesine benzerdir.[631] Dikkat edilirse buradaki ihtilaf, Cahiliye şairleri üzerinde gerçekleşir. Elbette Cerîr, Ferezdak ve Ahtal gibi Emevî dönemi şairlerinden hangisinin daha üstün olduğu konusunda da görüş ayrılığı yaşanır. Ancak tabaka anlayışında Ebû Ubeyde ve Asmaî'den etkilenen İbn Sellâm'ın önceki şiir eleştirisi âlimlerini takip ederek Cahiliye şairlerini kastettiği iddia edilebilir. Ebû Hâtim'in "Fahl şairlerin ilki kimdir?" sorusuna Asmaî'nin ilk önce Nâbiga, sonrasında ise İmruülkays cevabını vermesi bunu teyit eder.[632] Asmaî'nin doğrudan cevap vermemesi, biraz düşünmesi ve sonrasında değerlendirme yapması Cahiliye dönemi şairleri arasında ihtilafın bulunduğunu, İbn Sellâm'ın da bu ihtilafa dikkat çektiğini gösterir.

İbn Sellâm, Cahiliye şairlerinden hangisinin daha üstün olduğu konusunda oluşan ihtilafa temas ettikten sonra araştırmalarında ulaştığı sonucu izah eder. Buna göre o, sadece fahl ve meşhur kırk Cahiliye şairini ele alır. Tam da burada İslami ya da Muhadram dönem şairlerine yer vermemesinin sebebi anlaşılır. Hakkında ihtilafın olduğu bir mesele üzerine giderek şairlerin üstünlük yönüyle nasıl tasnif edileceğini araştırır. Gerek kendisinden önceki şiir eleştirisi âlimlerinin gerekse hadis usulü âlimlerinin görüşlerini dikkate alarak bir tabaka sistemi geliştirir. Bu tabakanın temel amacı üstünlük sıralaması tartışmalı olan Cahiliye şairlerini herkesin kabul edebileceği ilmî esasları olan bir perspektifle sıralamaktı. Bu ise onun, diğer dönem şairlerinden ziyade Cahiliye dönemi şairlerine odaklanmasında etkili olur. Eserin başka bir yerinde bu araştırma ve inceleme serüvenine atıf yapan İbn Sellâm şu açıklamalarda bulunur:[633]

٥٥ - ثمّ إنّا اقتصرنا بعد الفحص وَالتّظر وَالرِّوَايَة عَمّن مضى من أهل الْعلم إِلَى رَهْط أَرْبَعَة اجْتَمعُوا على أَنهم أشعر الْعَرَب طبقَة ثمّ اخْتلفُوا فيهم بعد، وسنسوق اخْتلَافهمْ واتفاقهم ونسمى الْأَرْبَعَة وَنَذْكُر الْحجّة لكل وَاحِد مِنْهُم وَلَيْسَ تَبْدِئَتنا أحدهم فِي الْكتاب نحكم لَهُ وَلَا بُد من مُبْتَدأ وَنَذْكُر من شعرهم الأبيات التي تكون في الحَدِيث وَالْمَعْنَى

Cahiliye şairlerinden hemen önce aktardığı bu pasaj, İbn Sellâm'ın tabaka anlayışındaki ayrıntıları ortaya koyması bakımından önemlidir. Pasaj incelendiğinde İbn Sellâm'ın dört şair (رهْطٍ أربعةٍ) ifadesine yer verdiği görülür. Bu dört şair İmruülkays, Nâbiga, Züheyr ve A'şâ'dır. Dikkat edilirse 31. pasajın ikinci kısmındaki ifadeler ile bu pasajdaki ifadeler birbirine benzerdir. İbn Sellâm, 31.

631 Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3.
632 Asmaî, *Fuhûle*, s.19-20.
633 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.

pasajda فيهم ifadesiyle râvilerin Cahiliye şairleri konusunda ihtilafa düştüklerini ifade eder. O, aynı bilgiye bu pasajda da yer verir.

Açıklamalardan hareketle İbn Sellâm'ın, eserin mukaddimesinde geçen tabaka kelimesiyle daha çok "şiirde elde edilen üstünlük, mertebe ve derece" anlamlarını kastettiği, bununla da Cahiliye dönemi şairlerine atıf yaptığı anlaşılır. Ancak bu tespit bazı önemli soruları gündeme getirir:

a) İbn Sellâm'ın, tabaka kelimesiyle Cahiliye şairlerini kastettiği kabul edildiğinde İslami dönem şairlerini on tabakaya ayırmasının sebebi nedir?
b) İbn Sellâm, 31. pasajda Cahiliye, İslami ve Muhadram dönemlerine dikkat çeker. Eserde ise sadece İslami ve Cahiliye dönemi şairleri bulunmaktadır. Muhadram şairlerine özel bir başlık ayırmamasının sebebi nedir?

Birinci sorunun cevabı İbn Sellâm'ın yukarıda aktarılan açıklamalarında saklıdır. İbn Sellâm, eserin 2. pasajında Arapların meşhur şairlerinin yanı sıra şiirlerini, kabile liderlerini ve savaşlarını aktaracağını belirtir.[634] Ancak eser incelendiğinde kabile liderlerine ya da kabileler arası savaşlara dair herhangi bir başlığın yer almadığı görülür. Bu durum, 2. pasajın eserin iç bütünlüğünü yansıtan taslak olduğunu ortaya koyar. Yani İbn Sellâm, aslında Arap edebiyatında temel kaynak olacak bir eser hazırlamak ister. Bu eserde işleyeceği konuları da 2. pasajda sarahaten vurgular. Ancak bu amacını gerçekleştiremeden vefat eder.

İbn Sellâm'ın, eserin mukaddime kısmında tabakalara ayırdığını belirtmediği hâlde İslami dönem şairlerini on tabakaya ayırma sebebinin, eserini hayatının sonlarında kaleme almasından kaynaklandığı söylenebilir. Bize göre o, mukaddime kısmını daha çok Cahiliye şairlerine ayırarak İslami dönem şairlerini başka bir mukaddime bağlamında aktarmayı amaçlıyordu. Ancak amacını gerçekleştiremeden vefat etme endişesi, onu İslami dönem şairlerini ön bilgi vermeden aktarmaya sevk eder.[635] Aslında Nedîm'in, İbn Sellâm'a *Tabakâtü'ş-şu'arâ'i'l-Câhiliyyîn* ve *Tabakâtü'ş-şu'arâ'i'l-İslâmiyyîn* adıyla iki farklı eser isnat etmesinin de bundan kaynaklandığı söylenebilir.[636] Nedîm, böyle bir ayrıma gitme sebebini belirtmese de yukarıdaki açıklamalar çerçevesinde İbn Sellâm'ın şairlerle ilgili tabaka projesini bildiğini gösterir. İbn Sellâm'ın ilk önce Cahiliye şairlerini on tabakaya ayırdığını, daha sonra İslami dönem şairlerini müstakil kabul edilebilecek bir eserde ele almak istediğini biliyordu. Böyle bir çıkarımda

634 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3.
635 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.296.
636 Nedîm, *el-Fihrist*, c.1, s.350.

bulunmamızın sebebi, *Tabakât*'ın bir kitap olarak rivayet edilmemiş olmasıdır. Hatırlanacağı üzere *Tabakât*, İbn Sellâm'ın yeğeni Ebû Halîfe tarafından ilim dünyasına aktarılır.[637] Bu durumun, İbn Sellâm'ın tabaka projesinin tam olarak nasıl şekillendiğinin anlaşılmasının önüne geçtiği söylenebilir. Yine İbn Sellâm'ın eserin 2. pasajında aktaracağını belirttiği (ذكرنا) başlıklardan sadece ikisinin (öne çıkan şairler ve şiir) eserde bulunması, onun *Tabakât* eserinden çok farklı bir çalışma yapmayı amaçladığını gösterir. İfade edildiği üzere vefat etme endişesi dolayısıyla bu amacını gerçekleştirmek için İslami dönem şairlerini Cahiliye şairlerine kıyasla on tabakaya ayırır.

2. soruya gelince; İbn Sellâm, Muhadram dönemi Cahiliye ve İslami dönemlerle bir arada zikretmiş olsa da onun dönem ayrımına gitmediğine dikkat edilmelidir. Diğer bir ifadeyle İbn Sellâm, mezkûr dönemlerin şairlerini incelediğini ve bunları kalite yönüyle hak ettikleri konumda değerlendirdiğini ifade eder.[638] Böyle bir açıklamadan "İbn Sellâm Muhadram şairleri ayrı tabakada aldığını ifade etmesine rağmen eserinde buna dair bir başlık yoktur." çıkarımında bulunmak, cümlelerin delaletleri üzerinde yeterince durmamaktan kaynaklanır. İbn Sellâm'ın 31. pasajdaki vurgusu, şiir eleştirisinde var olan bilgi karmaşıklığını en aza indirgemek için şairlerin sınıflara ayrılması gerektiğidir. Bu ise ancak şairlerin şiirlerinin incelenmesiyle mümkündür. Bu nedenle o, şairleri kısımlara ayırdığını (فصَّلْنَا), sonrasında da her bir şairi hak ettiği konumda ele aldığını ve âlimlerin görüşlerini göz önünde bulundurduğunu ifade eder.[639] Dikkat edilirse فَصَّلْنَا (ayırdık) fiili harf-i cer olmadan kullanılmış, doğrudan meful almıştır. Bu meful ise Cahiliye, İslam ve Muhadram şairleridir (الشعراءَ). Cümle, فصَّلْنا الشعراء إلى (şairleri …-e ayırdık) şeklinde olsaydı ikinci sorunun yerinde olduğu söylenebilirdi. Zira bu şekilde anlam, "Şairleri Cahiliye, İslami ve Muhadram dönemlere göre ayırdık." olacaktı. Bu ise İbn Sellâm'ın, ayırdığını belirttiği her bir dönem için başlık açmasını zorunlu hâle getirir. Ancak İbn Sellâm, oldukça dikkatli bir şekilde فصلنا fiilini harf-i cer olmadan getirerek cümleyi, "Cahiliye, İslami ve Muhadram dönem şairlerini kısımlara ayırdık." anlamına gelecek şekilde kurar. Buradaki kısımlara ayırma işlemi, şairlerin daha etkili bir şekilde incelenmesi için tabakalara ayrılması olarak yorumlanabilir. Şu hâlde anlaşılıyor ki İbn Sellâm, Muhadram şairler için müstakil bir tabaka ayırmaz, buna dair

[637] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3.
[638] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23-24.
[639] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23-24.

herhangi bir açıklama yapmaz. Bunun yerine, Cahiliye ve İslami dönemde yaşadıklarını belirttiği bu şairleri her iki tabaka şairleri arasında değerlendirir.[640]

Açıklamalardan hareketle metinlerde müphemliğin olduğu ya da âlimlerin tutarsız açıklamalarda bulundukları iddia edilmeden önce kelime ve terkiplerin ciddi bir tahlilden geçirilmesi gerektiği anlaşılır. Örneğin İbn Sellâm'ın 2. pasajdaki açıklamaları, 31. ya da 55. pasajla ilişkilendirilerek okunmadığında ve pasajlardaki ifadelerin kullanımı üzerinde durulmadığında tabaka anlayışının tam olarak anlaşılamayacağı ortadadır. Bu ise İbn Sellâm'ın zihninin berrak olmadığı, eserini kaleme alırken bir taslağa ihtiyaç duymadığı gibi iddiaların gündeme gelmesine sebep olur. Bunun, metinlerin okunmasına dair yaygın hâle gelen yanlış bir yargıdan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Telif anlayışı dolayısıyla klasik dönem metinleri bilgi yönüyle zengin ancak ifade yönüyle vecizdir. Ancak bu özellik, metinlerin *müphem* olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Bilakis müelliflerin kullandıkları kelime ve terkipler arasında nüansların bulunduğu ve bu nüansların fark edilebilmesi için ciddi bir okumanın yapılması gerektiği anlamına gelir.

Açıklama ve tahlillere rağmen gerek tabaka kavramının İbn Sellâm tarafından izah edilmemesi gerekse pasajlarda aktarılan bilgilerden bir kısmının ilerleyen sayfalarda bulunmaması, eserin iç bütünlüğüne dair bazı soruları gündeme getirir. Bu soruların cevaplarına ve eserdeki görüşlerle ilgili tartışmaların dağınık olarak yer almasına yol açan faktörlere temas eden bazı araştırmacılar, *Tabakât*'ın mukaddime kısmına yeni bir sıralama önerir. Bu araştırmacılardan Şâkir'e göre *Tabakât*'ın mukaddimesi birkaç ayrı pasajdan oluşur. Şâkir, 55 pasajdan oluşan mukaddimenin birçok konu hakkında bilgi veren bir risale olduğunu belirtir.[641] Ona göre mukaddime üç temel kısma ayrılır:

Birinci kısım: *Tabakât*'ın rivayet zincirine yer veren 1. pasaj, muhtevayı ele alan 2. pasaj ve şairlerin kısımlara ayrıldığına dair açıklamaların olduğu 31. pasajdan 50. pasaja kadar olan açıklamalar. Şâkir'e göre İbn Sellâm, eserin son nüshasını kaleme alırken bazı meseleleri asıl metne sokuşturur. Böylece eserin aslını teşkil eden 3. pasaj ile 31. pasaj arasına birçok konuyu dâhil eder.

İkinci kısım: Şiir olmayan söz türleri, şiirin müstakil bir uzmanlık alanının olduğu, şiir intihali, İbn İshâk'ın şiir söylemeyen kimselere Arapça şiir isnat etmesi gibi konuların işlendiği 3. pasajdan 13. pasaja kadar yer alan açıklamaları içerir.

Üçüncü kısım: Arapçanın doğuşu hakkında bilgi veren 14. pasajdan 30. pasaja kadar devam eder. Bu pasajlarda İbn Sellâm, Arapçanın doğuşu ve ilk dil âlimleri hakkında bilgi verir.[642]

---

[640] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23-24.

[641] Şâkir, *Kadiyyetü'ş-şi'ri'l-Câhilî*, s.24.

[642] Tabâne, Arap dilinin ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında ilk bilgi verenin İbn Sellâm olabileceğini belirtir. Tabâne, *Dirâsât fî nakdi'l-edeb*, s.119.

Şâkir'e göre İbn Sellâm'ın asıl maksadının anlaşılması ve eserin tahlil edilmesi için bu bölümlendirme üzerinde durulmalıdır.[643] Ancak Tevfîk Sa'd, Şâkir'den farklı olarak eserin anlaşılmasında etkili olduğunu düşündüğü başka bir sıralamaya yer verir. Ona göre eserin mukaddimesi üç ana konuya ayrılır. Birinci konu 1, 2, 31-50 arası pasajlardan; ikinci konu 3-30 arası pasajlardan; üçüncü konu ise 51-55 arası pasajlardan oluşur.[644] Şu hâlde denilebilir ki İbn Sellâm, eserini gözden geçirmek ve iç bütünlüğünü muhafaza etmek şartıyla şair ve şiirle ilgili açıklamaları yeniden şekillendirmek ister. Ancak vefatı sebebiyle bunu gerçekleştiremez.

Açıklamalardan hareketle *Tabakât*'ın mukaddimesinin birçok konudan oluştuğu anlaşılır. İbn Sellâm, eserin başlığında geçen tabakât (طبقات), fuhūl (فحول) ve şairler (الشعراء) konusundan ayrı olarak farklı konulara da yer verir. Eserin iç bütünlüğünün anlaşılması için mukaddimede geçen konular şu şekilde sıralanabilir:[645]

1. Pasaj: *Tabakât*'ın rivayet senedi.
2. Pasaj: *Tabakât*'ın muhtevası.
3. Pasaj: İbn Sellâm'ın şiir kabul etmediği ancak şiir olarak rivayet edilen sözler.
4-6. Pasajlar: Şiir eleştirisinin uzmanlık gerektiren bir ilim olduğu.
7. Pasaj: Şiir olmayan sözleri şiir adı altında eserine alan İbn İshâk'a eleştiri.
8-13. Pasajlar: İbn İshâk'ın rivayet ettiği şiirlerin sahih olmadığı.
14-30. Pasajlar: Arap dili âlimleri.
31. Pasaj: *Tabakât*'ta takip edilen yöntem.
32. Pasaj: Araplar arasında şiirin değeri.
33-34. Pasajlar: Rivayet edilen ve kayıt altına alınan şiirlerin azlığı.
35-43. Pasajlar: Şiirin ortaya çıkışı, ilk şairler ve şiirin kabileler arasındaki dağılımı.
44. Pasaj: Mühelhil b. Rebîa tarafından ilk uzun kasidenin söylenmesi.
45. Pasaj: Şiirin kabileler arasındaki serüveni.
46-49. Pasajlar: Cahiliye ve İslami dönem şiirinde ahlaki ilkelere dikkat eden ve etmeyen şairler.
49-54. Pasajlar: Şiir intihali.

---

643 Şâkir, *Kadiyyetü'ş-şi'ri'l-Câhilî*, s.25.

644 Tevfîk Sa'd, *Kadâyâ nakdiyye*, s.42-44.

645 Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3-50; Mahmûd Abdullâh el-Câdır, "Mukaddimetü kitâb Tabakâti fuhûli'ş-şu'arâ' beyne'l-ittirâb ve'l-mantıkiyye", *el-Mevrid*, Sayı.3 (2002), s.91-95.

Açıklamalardan hareketle İbn Sellâm'ın şairleri tabakalara ayırmada takip ettiği yönteme dair şu çıkarımlarda bulunulabilir:

- İbn Sellâm, günümüze ulaşan Tabakât eserinden daha kapsayıcı, Cahiliye dönemi Arap kültürü ve edebiyatını esas alan bir çalışma hazırlamayı amaçlar. Ancak vefat etmesi dolayısıyla bu amacını kısmen gerçekleştirebilir.
- Günümüze ulaşan Tabakât eserinde İbn Sellâm, öncelikle Cahiliye şairlerini tabakalara ayırır. Daha sonra ayrı ve kapsamlı bir şekilde almak istediği İslami dönem şairlerini de Cahiliye şairlerine kıyasla on tabakada değerlendirir.
- İbn Sellâm'ın on tabakaya ayrılmış kırk şair tercih etmesinin sebebi bilinmemektedir. Ancak her tabakayı dört şaire ayırmasında edebiyat âlimlerinin değerlendirmeleri etkili olur. Ebû Ubeyde'nin dört şairden oluşan bir sınıflandırmaya dikkat çekmesi buna örnek verilebilir.
- İbn Sellâm, şairleri şiir sanatı yönüyle incelerken Asmaî'den; tabakalara ayırırken ise hem Ebû Ubeyde'den hem de Asmaî'den etkilenir.
- Asmaî'nin fahl kavramı etrafında geliştirdiği şiir eleştirisi İbn Sellâm'ın onlarca şairi belirli sayılara indirgemesinde etkili olur. Fahl şairler anlamındaki fuhūl kelimesini özellikle kullanması bunu teyit eder.[646]
- İbn Sellâm, edebiyat ve şiir eleştirisi âlimlerinin İmruülkays, Nâbiga, Züheyr ve A'şâ'nın Arapların en üstün şairleri olduğu konusunda görüş birliği içinde olduklarını aktarır. Ancak o, ilk sırada aktardığı bu şairler arasında herhangi bir kıyaslamaya gitmez. Bu ise şiir eleştirisindeki bazı önemli meselelere temkinli yaklaştığını gösterir.
- Tabakalara ayırdığı şairler dışında mersiyede öne çıkan şairleri özel bir tabakada aktarır. Ayrıca bölge eksenli bir sınıflandırmaya giderek Mekke, Medine, Taif ve Bahreyn bölgelerindeki şairlere yer verir. Tabakalardan ayrı olarak ele aldığı bu şairler, eserin 2. pasajında ifade ettiği üzere Arapların meşhur şairlerindendir. İbn Sellâm, 2. pasajdaki açıklamaları doğrultusunda bu şairleri aktarır.

Biyografi ve Şiir Eleştirisi Arasında Tabakât Eseri

Biyografi, bir yazarın ya da meşhur birinin hayatını ele alan, yaptığı çalışmaları anlatan yazı türüdür.[647] Tahlilden çok hikâye eksenli yazım üslubuna yer veren bu edebî tür -Arapça literatür özelinde- klasik dönemde ortaya çıkar. Özel-

[646] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.24.

[647] Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Sütun Yayınları 2011, s.92.

likle Hz. Peygamber'in hayatını ele alan sîre (hayat hikâyesi) ya da sahâbe başta olmak üzere tâbiîn hakkında bilgi veren tabakât kitapları buna örnek verilebilir.[648]

Şairler hakkında bilgi vermesi yönüyle İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ının ilk başta biyografik bir çalışma olduğu düşünülebilir. Özellikle mukaddimeden sonra şairleri tabakalara ayırdığı bölümlerde şairlerin nesebine yer vermesi ve onlara dair rivayetler aktarması eserin şairlerin yaşamı hakkında bilgi veren bir edebiyat türü olduğunu akla getirir. Bu durum, bazı çağdaş araştırmacıları İbn Sellâm'ın da eserinin dâhil olduğu, *Tabakât* adını taşıyan eserleri biyografik çalışmalar altında değerlendirmelerinde etkili olur.[649] Sezgin'in belirttiği gibi, tabakât eserleri şairler hakkında bilgi veren derlemeler (ahbâr) ve kabileler arası savaşları konu edinen eserlerden etkilenir.[650] Bu yönüyle tabakât eserlerinin naklin ağırlıkta olduğu ve bilgi aktarımının amaçlandığı biyografik eserler adı altında değerlendirilmesi mümkündür. Ancak burada bize göre ihmal edilen husus, *Tabakât* adını taşıyan eserlerin içeriklerinin tekdüze görülmesi ve hepsinin aynı kriterler çerçevesinde değerlendirilmesidir. Bu durumun farklı amaçlarla hazırlanan eserlerin karakteristik özelliklerinin tam olarak anlaşılamamasına sebebiyet verdiği ortadadır. Özellikle İbn Sellâm'ın *Tabakât* eserinin söz konusu ayrıntıya dikkat edilmeden incelenmesi klasik dönem şiir eleştirisi serüveninin anlaşılmamasına sebep olabilir. Bu ise, 3./9. yüzyılda şiir eleştirisi çerçevesinde kaleme alınan eserlerin, ilmî olmadığı, bu eserlerdeki meselelerin rasyonel bir akılla analiz edilmediği ve şairlerin hayatı hakkında bilgi vermekten başka bir misyonu olmadığı şeklinde menfi değerlendirmeleri beraberinde getirebilir.

Arap edebiyatında İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ından önce günümüze ulaşan bir tabakât eserinin olmadığı hatırlanmalıdır. Evet, İbn Sellâm'ın eserinden önce telif edilen Ebû Ubeyde'nin *ed-Dîbâc*'ının ilk satırlarında tabaka kavramına işaret eden bilgiler vardır.[651] Ancak yine de bu bilgiler, eserin tabakât türü altında değerlendirilmesi için yeterli olmadığı ortadadır. Aynı şekilde Asmaî'nin *Fuhûle*'si de doğrudan tabakât türü altında değerlendirilmeye uygun bir eser değildir. Ebû Ubeyde ve Asmaî'nin eserlerinin İbn Sellâm'ın tabaka anlayışının şekillenmesinde büyük etkileri olduğu bir gerçektir. Fahl kavramı ekseninde Asmaî'nin yaptığı değerlendirmelerin şairleri incelemede ve sınıflandırmada

---

[648] İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn el-Mısrî, *es-Sîretü'n-nebeviyye,* thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, 3. Basım, Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1990, c.1, s.15 vd.

[649] Derya Adalar Subaşı, "Arap Edebiyatında Tabakât (Biyografi) Türünün Gelişimi", *Doğu Dilleri Dergisi*, 6/1 (2021), s.32-42.

[650] Sezgin, *Târîhü't-Türâsi'l-Arabî*, c.2/1, s.148.

[651] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3-8.

İbn Sellâm'a yol gösterdiği doğrudur. Bununla beraber telif yönüyle İbn Sellâm'ın eserinin farklı olduğu bilinmelidir. Buna özellikle vurgu yapmamızın sebebi, İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ının karakteristik özelliklerini ortaya koymak ve diğer tabakât eserlerinden farklı özellikler taşıdığını vurgulamaktır. Bu ise her şeyden önce İbn Sellâm'dan önceki şiir eleştirisinin temel özelliklerinin açımlanmasını gerektirir.

Günümüze ulaşan ilk şiir eleştirisi eseri *Fuhûle*'nin, İbn Sellâm'ın *Tabakât* eserinden farklı olduğu, İbn Sellâm'ın yaşadığı dönemde telif edilen *el-Beyân ve't-tebyîn* gibi edebiyat eserlerinin ya da *Mufaddaliyyât, Asmaiyyât* ve *Hamâse* gibi şiir antolojilerinin tabakât türündeki eserlere örnek olarak verilemeyeceği anlaşıldığına göre, *Tabakât*'ın alanında hazırlanmış ilk eser olduğu ortaya çıkar. *Tabakât*'ın şiir eleştirisinde hazırlanan ilk çalışma olduğuna göre biyografik eserler altında değerlendirilen diğer eserlerle karşılaştırılmalıdır. Zira bu karşılaştırma aracılığıyla *Tabakât*'ın gerçekten biyografik bir çalışma olup olmadığı tespit edilebilir. Ancak burada günümüze ulaşmayan eserlere yer vermenin *Tabakât*'ın özelliklerini belirlemeye katkısı yoktur. Zira bu eserlerin nasıl telif edildiği, hangi meseleleri ele aldığı vb. konular müphem kalmaya devam etmektedir. Dolayısıyla Sezgin'in tabakât türü çalışmalara örnek olarak aktardığı 47 + 26 eseri sıralamak yerine günümüze ulaşan eserler üzerinde durmak konunun izah edilmesi bakımından daha önemlidir.[652]

Nedîm'in *Fihrist*'i incelendiğinde klasik dönemden itibaren şairler, Eyyâmü'l-Arab ve kabile nesepleri gibi farklı konular hakkında birçok eserin kaleme alındığı görülür.[653] Bu eserlerin kaç varaktan oluştuğu, sadece rivayetlere mi yer verdiği, eserlerde müelliflerin değerlendirmelerinin bulunup bulunmadığı bilinmemektedir. Başlıkları dışında eserler hakkında bilginin olmaması ciddi değerlendirmelerin yapılmasının önüne geçmektedir. Ancak erken dönemde telif edilen Ebû Ubeyde ve Asmaî gibi âlimlerin eserleri söz konusu dönemdeki telif anlayışı hakkında bilgi vermesi bakımından önemlidir. Özellikle şiir eleştirisine dair önemli pasajlara yer veren *ed-Dîbâc* ve fahl kavramının ilmî bir şekilde şairler üzerinde uygulandığı *Fuhûle* bu konuda öne çıkan eserlerdir. Bu eserler aracılığıyla Ebû Amr'ın yazdıktan sonra yaktığı iddia edilen eserleri ile şair ve şiirler hakkında kaleme alınan ancak sadece isimleri günümüze ulaşan eserlerin içeriklerine dair bazı değerlendirmelerde bulunmak mümkündür.[654]

İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ından önce telif edilen *ed-Dîbâc* ve *Fuhûle* eserlerinden hareketle *Tabakât* eserinin kaynak yönüyle kendisinden önceki çalışmalara

[652] Sezgin, *Târîhü't-Türâsi'l-Arabî*, c.2/1, s.150-161.
[653] Örnek için bk. Nedîm, *el-Fihrist*, c.1, s.305, 320, 321.
[654] Câhiz, *el-Beyân*, c.1, s.321.

dayandığı ifade edilebilir. Bu ise ahbâr, şiir divanları, ensâb, Eyyâmü'l-Arab ve terâcim eserleri arasında bir bağlantının olduğunu belirten Sezgin'in görüşünün yerinde olduğunu gösterir.[655] Aslında İbn Sellâm'ın açıklamaları ve rivayetleri dikkate alındığında *Tabakât*'ın rivayetin ağırlıkta olduğu bir yöntemle kaleme alındığı anlaşılır.[656] Şu hâlde denilebilir ki *Tabakât*, sözlü ve yazılı şiir eleştirisi arasında köprü görevi gören eserlerden bir tanesi olmasıyla öne çıkar. Bunun özellikle vurgulanmasının sebebi, *Tabakât*'ın telif özelliklerini ortaya koymak ve tabakât türü eserler arasında nerede durduğunu doğru bir şekilde tespit etmektir.

Açıklamalara göre, *Tabakât*'ın bir kısmının rivayetlerden oluştuğu, İbn Sellâm'ın tabaka anlayışının şekillenmesinde *ed-Dîbâc* ve *Fuhûle* gibi eserlerin etkili olduğu ve hadis usulündeki râvi, metin ve senet tenkidinin İbn Sellâm'ın şiir eleştirisine yaklaşımına kısmen de olsa yön verdiği anlaşılır. Bu bilgiler ışığında *Tabakât*'ın biyografik bir eser olup olmadığı üzerinde durulmalıdır. Burada dikkate alınması gereken öncelikli husus, edebiyat sahasındaki tabakât türü teliflerin şiir alanında da olmasıdır. Diğer bir anlatımla Arap edebiyatı alanındaki tabakât eserlerinin özellikleri incelenirken Eyyâmü'l-Arab, ensâb, kabile reisleri vb. gibi konuları inceleyen eserlerin kastedilmediğine dikkat edilmelidir. Evet, Sezgin gibi çağdaş araştırmacıların şiir, şair, ahbâr ve ensâb konusunda yazılan eserleri tabakât türü eserlerle ilişkilendirdiği doğrudur. Ancak detaylıca incelendiğinde edebiyat alanındaki tabakât eserlerinin sadece şair ve şiirleri esas aldığı anlaşılır. Edebiyat alanındaki tabakât eserlerinin şair ve şiirleri esas aldığını gösteren en önemli argüman İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ı ile aynı kategoride değerlendirilen *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ', Tabakâtü'ş-şu'arâ'* ve *Cemheretü eş'âri'l-Arab* eserleridir. Bunlardan *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'* eseri, İbn Sellâm gibi 3./9. yüzyılda vefat eden İbn Kuteybe'ye aittir. *Tabakâtü'ş-şu'arâ'* eseri ise 4./10. yüzyılın başlarında vefat eden İbnü'l-Mu'tezz'e aittir. *Cemhere* ise tam olarak ne zaman vefat ettiği bilinmeyen Kureşî'ye aittir. Her üç eser de şair ve şiirlere yer vermesi bakımından İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ına benzerdir. Ancak telif yöntemi bakımından üç eser arasında ciddi farklılıkların olduğunu söylemek mümkündür. Tam da burada eserlerin muhtevası incelendiğinde İbn Sellâm'ın eserinin biyografik bir tabakât eseri mi olduğu yoksa şiir eleştirisini esas alan bir eser mi olduğu ortaya çıkar.

Hatırlanacağı üzere İbn Sellâm, eserinde şair ve şiirlerini aktarır. Eserin mukaddime kısmı kabul edilecek pasajlarda ise şiir eleştirisinde öne çıkan intihal,

---

655 Sezgin, *Târîhü't-Türâsi'l-Arabî*, c.2/1, s.148-150.

656 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.9 vd.

vaz, şiirin tarihi, ilk şiir söyleyenler vb. meselelere atıf yapar.[657] Eserin 2. pasajında şairleri, şiirleri, kabile liderlerini, Arap savaşçılarını, kabileler arası savaşları vb. konuları anlatacağını söyler.[658] Ancak günümüze ulaşan *Tabakât* eserinde bu konulardan sadece şair ve şiirlerin olması eserin çok yönlü biyografik bir tabakât eseri olmasının önüne geçer. İbn Sellâm, şairleri kısımlara ayırdığı, her bir şairi şiirdeki kaliteye göre değerlendirdiği, Cahiliye ve İslami dönem şairlerini dört kişilik tabakalarda incelediği bir eser telif eder.[659] Bu yönüyle *Tabakât*, Mecâlî'nin vurguladığı üzere şiir eksenli olmasıyla öne çıkar.[660]

Tabakât ya da biyografik edebî eserlere örnek verilen İbn Kuteybe'nin *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'* eseri ise gerek içerik gerekse yöntem bakımından İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ından farklıdır. Yukarıda tabakât türü eserlerin şair ve şiire yoğunlaştığı vurgusundan hareketle İbn Kuteybe'nin eseri İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ı ile aynı kategoride değerlendirilmemelidir. Başlığından da anlaşılacağı üzere *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, şair ve şiirlere yer verse de tasnif eksenli tabaka anlayışının eserde uygulanmamış olması ve şairlerin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi vermesi, *Tabakât'*tan farklı olmasında etkili olur. İbn Kuteybe'nin eserin içeriğine dair açıklaması da bunu destekler niteliktedir:[661]

> Bu, şairler hakkında telif ettiğim bir eserdir. Şairlerin hayatı, yaşadıkları dönemler, şiirdeki yetkinlikleri, şiirlerindeki üslupları, kabileleri, nesepleri, onlardan künye ya da lakaplarla bilinenleri hakkında bilgi verdim. Ayrıca şairlerle ilgili öne çıkan rivayetleri, kaliteli görülen şiirleri, şiirlerindeki lafızlar ve anlamlar konusunda âlimlerin tenkit ettikleri yanlışlık ve hatalar, ilk önce mütekaddim şairlerin buldukları sonrasında müteahhir dönem şairlerinin kullandıkları temalar, şiirin kısımları ve mertebeleri (tabaka), şiirin tercih edilmesi ve güzel addedilmesini sağlayan özellikler vb. konular hakkında bilgi verdim.

eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ' eserini özetleyen bu pasajda İbn Kuteybe'nin sadece şair ve şiirden değil, bunun yanında şairlerin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi veren olaylara da temas ettiği anlaşılır. Dikkat edilirse bu ayrıntı, İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ında bulunmamaktadır. İbn Sellâm'ın şair ve şiirler hakkında verdiği bilgiler şiir eleştirisi eksenlidir. Örneğin İmruülkays'ın hayatında öne çıkan hususlara yer vermek yerine şiir alanında öncü olmasını sağlayan özellikleri anlatır.[662] Edebiyat ve nahiv âlimlerinin İmruülkays hakkındaki görüşlerine, İmruülkays'ı

---

[657] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3 vd.
[658] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3.
[659] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23-24, 49-50.
[660] Mecâlî, *Tabakâtü'ş-şu'arâ'*, s.59.
[661] İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.59.
[662] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.52-63.

üstün tutanların gerekçelerine, İmruülkays'a ait olmayan bazı beyitler vb. hususlara yer verir. Bundan farklı olarak İbn Kuteybe, İmruülkays'ın hayatı, yaşadığı çevre, katıldığı savaşlar, ölümü, aşk maceraları vb. hususlar hakkında ayrıntılı bilgi verir.[663]

Burada *Tabakât* ve *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'* eserlerinin tamamen farklı olduğu iddia edilmemektedir. Genel olarak aynı şair ve şiirleri konu edinen iki eser arasında büyük benzerliklerin olduğu ortadadır. Dolayısıyla burada vurgulanan husus, *Tabakât*'ın biyografik bir eser olmadığı ve sadece şiir eksenli meseleleri ele aldığıdır. Biyografik eserlere daha çok benzeyen *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'* eseri ise bu vurgunun anlaşılması için örnek verilmiştir. İbn Kuteybe herhangi bir senet ya da metin tenkidinde bulunmadan, hangi râvi tarafından aktarıldığını sorgulamadan şairlerin hayatı ve yaşadıkları olaylar hakkında birçok bilgiye yer verir.[664] İbn Sellâm ise şairlerin hayatları hakkında bilgi vermez, sadece edebî yönlerine yoğunlaşır. Hayatlarından aktardığı pasajları da bu yönleriyle ilişkilendirir. Örneğin İslami şairlerden Ferezdak'la ilgili bazı anekdotlara yer verirken şiirlerini aktarmayı ihmal etmez. Bu ise, eserin bir yaşam öyküsünden ziyade şiir eleştirisi eseri olmasını sağlar.[665]

Şair ve şiirleri esas alan başka bir çalışma olan İbnü'l-Mu'tezz'in *Tabakâtü'ş-şu'arâ*'sı ise şairlerin şiirleri üzerine yoğunlaşması yönüyle İbn Sellâm'ın eserine benzerdir.[666] Ancak İbn Sellâm'ın tabaka yöntemine benzer bir yöntemin benimsenmemesi ve şairlerin şiirleri hakkında yeterli değerlendirmelerin yapılmaması gibi yönlerden *Tabakâtü'ş-şu'arâ*'nın ayrı bir telif anlayışına karşılık geldiği anlaşılır.[667] *Tabakâtü'ş-şu'arâ'*, şairlerin hayatlarından bazı kesitleri, onların şiirleriyle bağdaştırarak aktarması bakımından *Tabakât'*a, şairler arasında herhangi bir sınıflandırmaya gitmemesi bakımından ise *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*ya benzerdir.[668]

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ı şairlerin hayatı hakkında bilgi veren biyografik bir eser değildir. Bilakis belirlediği kriterler çerçevesinde şair ve şiirlerini değerlendiren bir şiir eleştirisi eseridir. İbn Sellâm'ın her bilgiyi eleştiriye tabi tutmadığı ve bazı meselelerde nakille yetindiği doğrudur. Ancak dönemindeki şiir eleştirisi konulu eserlerle karşılaştırıldı-

---

663 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.105-136.

664 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.105 vd.

665 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.303-302, 304-306.

666 Karşılaştırmak için bk. Bûzeyân Ahmed, "Tetavvür mustalahi't-tabakât min İbn Sellâm ilâ İbni'l-Mu'tez", *'Alamât fi'n-Nakd,* Cilt.16, Sayı.64 (2008), s.173-185.

667 İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü'ş-şu'arâ'*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, 3. Basım, Kahire: Dâru'l-Maârif, ts., s.20 vd.

668 Örnek için bk. İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtü'ş-şu'arâ'*, s.30-37.

ğında *Tabakât*'ın farklı bir yöntemle kaleme alındığı anlaşılır. Yine de bu durum, şair ve şiirleri esas alan eserlerin ortak özellikleri olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda denilebilir ki İbn Sellâm'ın öncülü ve temel örnekleri Ebû Ubeyde ve Asmaî, ardılları ise İbn Kuteybe, İbnü'l-Mu'tez ve Kureşî olur.[669]

Açıklamalardan hareketle *Tabakât*'ın temel özellikleri hakkında şu çıkarımlarda bulunulabilir:

- *Tabakât*, biyografik bir eserden çok şairleri ve şiir eleştirisindeki problemleri inceleyen bir çalışmadır.
- *Tabakât'*taki tabaka anlayışı etrafında şairlerin sınıflandırılma yöntemi konuyla ilgili başka eserlerde bulunmamaktadır.
- *Tabakât*'la aynı kategoride değerlendirilen İbn Kuteybe'nin *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*sı şair ve şiirlerine temas eden edebî biyografik bir eser olarak tanımlanabilir.
- İbn Sellâm'ın tabaka yöntemi kendisinden sonraki müellifler tarafından sürdürülmez. Bunun yerine İbn Tabâtabâ'nın *'İyârü'ş-şi'r* ve Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdü'ş-şi'r* gibi konu eksenli telif türü esas alınır. Bu ise İbn Sellâm'ın eserini alanda ilk ve tek yapması yönüyle önemli bir ayrıntıdır.
- *Tabakât*'ın biyografik türde olmaması içindeki bilgilerin tümünün özgün değerlendirmelerden oluştuğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Dönemin telif anlayışı dolayısıyla eserde naklin yoğunlukta olduğu birçok pasaj bulunmaktadır.

Müstakil Bir Disiplin Olarak Şiir Eleştirisi

Yukarıdaki açıklamalarda *Tabakât'*ın alanda ilk ve tek olduğu ifade edildi. *Tabakât*, İbn Sellâm'dan önce şair ve şiirleri bu kapsamda ele alan bir çalışmanın bulunmaması dolayısıyla ilk, ondan sonra tabaka projesini geliştiren bir çalışmanın yapılmaması dolayısıyla da tektir. İbn Sellâm, eserinin alanda ilk olduğunun farkında olacak ki daha önce kimsenin açık bir şekilde değinmediği *şiirin müstakil bir çalışma sahası olduğu meselesine* değinir. O, eserine başlarken şiir meseleleriyle ilgilenmeyi müstakil bir uzmanlık alanı olarak tarif eder.[670] 3./9. yüzyılda ilimlerin müstakil olarak sistematik hâle gelmesi dikkate alındığında

[669] Şairlerin tabakalara ayrılması bağlamında Asmaî, İbn Sellâm, İbn Kuteybe ve İbnü'l-Mu'tezz'in eserlerinin incelendiği bir çalışma için bk. Nasrüddîn İbrâhim Ahmed Hüseyin, *en-Nakdü'l-menhecî fî kütüb tabakâti'ş-şu'arâ'*, 2. Basım, Malezya: IIUM Press, 2011/1432, 1-158.

[670] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.5 ve 7.

İbn Sellâm'ın bu yaklaşımının izah edilebilir olduğu anlaşılır. Bilindiği üzere Kur'an'ın nazil olmasıyla Müslümanlar, vahyin sorumluluklarını yerine getirmek için ayet ve surelerin anlamlarını Hz. Peygamber'e sorarlardı. Sonraları tefsir ilmine dönüşecek bu sorgulama faaliyeti erken dönemde başlar. Tedvin döneminde çok yönlü bir gelişme ve olgunlaşmadan geçer.[671] Özellikle 2./8. yüzyılda sahâbe ve tâbiînden nakledilen tefsir rivayetlerinin yanında Kur'an'ın dil ve üslup özelliklerinin esas alındığı çalışmaların yapılması tefsirin bir disipline dönüşmesinde etkili olur. Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı ve Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'ı bu çalışmalara örnek verilebilir.[672]

Hz. Peygamber'in sözlerini çok yönlü inceleyen hadis ilmi de tefsir gibi erken dönemde gelişim kaydeder. 1./7. yüzyılda artan rivayet hareketi tedvinin başlamasıyla beraber hızlanır. 2./8. yüzyılda tâbiîn âlimlerinin etkisiyle hadis ilmi râvi, senet ve metin tenkidi yönüyle ciddi kriterlere sahip olur. Bu şekilde Hz. Peygamber'in hadislerini tedvin ve tasnif eden eserler ortaya çıkar.[673] Kelâm, tefsir ve hadis gibi birçok ilmin meseleleri, 2./8. yüzyılın ortalarından itibaren tartışılır. 3./9. yüzyılda ise konuyla ilgili eserler kaleme alınır.[674] Fıkıh ilmi ve Arap dilinin morfolojik ve sentaktik yapılarını inceleyen el-Arabiyye (nahiv-sarf) de 2./8. yüzyılın ortalarından itibaren sistematik bir gelişme kaydeder.[675] Belagat ve şiir eleştirisi dışında İslami ilimlerin kahir ekseriyeti erken dönemden itibaren müstakil bir disipline dönüşür. Belagat ise ancak 4./10. yüzyılda i'câza dair çalışmalarla, 5./11. yüzyılda ise Cürcânî'nin *Esrârü'l-belâga* ve *Delâilü'l-i'câz* eserleriyle beraber ilmî ve akli argümanlarla temellendirilebilir bir ilme dönüşür.[676]

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere belagat dışında nahiv, sarf, tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm ilimleri erken dönemde birçok açıdan incelenir. Hayatının bir kısmını 2./8. yüzyılda diğer bir kısmını ise 3./9. yüzyılda geçiren İbn Sellâm, mezkûr ilimlerin gelişiminin farkındaydı. Özellikle hadis ve nahivde gözlemlediği ilerlemenin kendisini harekete geçirdiği düşünülmektedir. Bunun iki temel sebebi vardır. Birincisi, hadis usulünün sözlü rivayetle kayda geçirilen hadisleri

---

671 Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000, c.1, s.28 vd.

672 Fazl Hasan Abbas, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn: esâsiyyâtüh ve itticâhâtüh ve menâhicüh fi'l-'asri'l-hadîs*, Amman: Dâru'n-Nefâis li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1437/2016, c.1, s.246-247.

673 Subhî Sâlih, *'Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuh: arz ve dirâse*, 15. Basım, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984, s.3-104.

674 Kelâm ilminin doğuşu için bk. Faysal Büdeyr 'Avn, '*İlmü'l-kelâm ve medârisüh,* Kahire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', s.37-69; kelâm ilminin doğuşu sürecinde İslam kültürünün diğer kültürlerle iletişimi için bk. Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, c.1, s.247-426.

675 Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 7. Basım, Kahire: Matbaatü'l-Maârif, ts., s.22 vd.

676 Dayf, *el-Belâga tetavvur ve târîh,* s.62 vd.

güvenilirlik yönüyle incelemesi, böylece râvi ve metin eleştirisinde bulunmasıdır. İkincisi ise nahiv ilminin, Arap dilinin doğru bir şekilde konuşulmasına ve metinlerin anlaşılır bir şekilde okunmasına yardımcı olmasıdır. Her iki ilmin işlevinin şiir eleştirisini doğrudan ilgilendirdiği söylenebilir. Şöyle ki şiir eleştirisi, şairlerin şiirlerini lafız-anlam yönüyle inceler. Hangi beytin nasıl kaliteli olduğunu ve şairin üstün olup olmadığını nahiv ve sarfın ön planda olduğu bir yöntemle tetkik eder. Bunun yanında uzun süren sözlü kültürden sonra kayda geçirilen şiirlerin doğru bir şekilde rivayet edilip edilmediği, kasidelerin rivayetinde hangi problemlerin ortaya çıktığı, şiirin sahih olanını olmayanından ayırt etmenin mümkün olup olmadığı gibi konuları ele alır. Dikkat edilirse bu problemlerin çözümünde hadis ilminde benimsenen kriterlerin ve nahiv ilminin etkisi vardır. İbn Sellâm, şiir eleştirisindeki problemleri çözme noktasındaki işlevlerini dikkate alarak dönemindeki ilimlerin gelişimini gözlemler. Bunun sonucunda şiir eleştirisinin de kendine özgü kuralları olan bir ilim olması gerektiği sonucuna ulaşır.[677]

İbn Sellâm'ın şiir eleştirisini müstakil bir uzmanlık alanına dönüştürme fikrinin zaman içinde oluştuğu unutulmamalıdır. Bu fikrin temellerini, rivayetin sistematik hâle geldiği 1./7. yüzyılın sonlarında artan şiir eleştirisi faaliyetleri oluşturur. Özellikle Ebû Amr'ın şairleri zaman kriterini dikkate alarak tenkit etmesi, İslami dönem şairlerinden olmaları dolayısıyla Cerîr ve Ferezdak gibi Emevî dönemi şairleri hakkında yorum yapmaktan kaçınması şiir eleştirisinde dönüm noktası olur.[678] Zira Ebû Amr'ın bu tutumu Asmaî'nin şairleri değerlendirmesinde büyük oranda etkili olur. Örneğin Ebû Hâtim'in "Cerîr, Ferezdak ve Ahtal hakkında ne dersin, fahl şairler mi?" sorusuna, "Bu şairler Cahiliye döneminde yaşasalardı ciddi şöhrete sahip olacaklardı. Ancak onlar hakkında bir şey diyemem, çünkü İslami dönem şairleridir (إسلاميون)." cevabını verir.[679]

Zaman faktörünün baskın geldiği bu değerlendirmede Asmaî'nin, mezkûr şairlerin aslında başarılı olduklarını ve kaliteli şiirler söylediklerini "ciddi şöhrete sahip olacaklardı" ifadesi ortaya koyar. Bunun farkında olmasına rağmen Cahiliye döneminde yaşamamaları dolayısıyla onları değerlendirmez. İlk başta Ebû Amr'ın ya da Asmaî'nin bu değerlendirmelerinin irticalen yapıldığı, dolayısıyla şiir eleştirisinin gelişimine katkı sağlamadığı düşünülebilir. Ancak şair ve şiirlerini değerlendirmede zaman ayrımına giden bu ve benzeri âlimlerin, İbn Sellâm'ın *Tabakât'*ını şekillendirmede etkili olduğu unutulmamalıdır. Nitekim

[677] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.5 ve 7.
[678] Câhiz, *el-Beyân*, c.1, s.320-321.
[679] Asmaî, *Fuhûle*, s.40-41.

İbn Sellâm'ın Cahiliye, İslami ve Muhadram dönem ayrımı yapmasının, sonrasında da şairleri Cahiliye ve İslami dönem olmak üzere iki ana tabakaya ayırmasının sebebi, arka plandaki bu ve benzeri değerlendirmeler üzerinde durmakla anlaşılabilir.[680]

Şair ve şiirlere dair 2./8. yüzyılda yapılan çalışmaları ve şiirin rivayet edilmesindeki problemleri iyi gözlemleyen İbn Sellâm, şair hakkında bilgi vermeden önce şiir eleştirisinin sadece uzmanlar tarafından icra edilebileceğini vurgulayan açıklamalar yapar. Eserin başında aktardığı açıklama bu konudaki hassasiyetini gösterir:[681]

> "Diğer sanatlarda -ilimlerde- olduğu gibi şiirin de ilim ehlinin bildiği bir sanat ve ustalık vasfı vardır. Bu tüm sanatlarda böyledir; kalitesi gözle, kulakla, elle ve dille tespit edileni vardır."

Bu açıklama, eserin 4. pasajında yer alır. İbn Sellâm, eserin içeriği hakkında bilgi verdiği 2. pasajın ardından sahih olan ve olmayan şiirlerin bulunduğunu belirtir. Daha sonra bu pasaja yer verir. Dikkatli bir şekilde sıralanan bu pasajlar, İbn Sellâm'ın şiir eleştirisini sistematik bir ilme dönüştürme gayretini gösterir. Şöyle ki o, içeriğe dair bilgi veren 2. pasajın sonunda فَبَدأنَا بالشعر (şiirle başladık) diyerek klasik Arap şiirinin temel problemlerine temas eder. İntihal edilen şiirlerin bulunduğunu belirttikten sonra, "Daha sonra âlimler, başka konularda olduğu gibi şiirin bir kısmı hakkında da ihtilafa düştüler. İttifak ettikleri hususların dışına kimse çıkamaz." açıklamasında bulunur.[682]

İbn Sellâm bu açıklamadan sonra 4. pasajı aktarır. Şu hâlde 3. pasajın sonu ile 4. pasaj arasında sıkı bir ilişkinin olduğu anlaşılır. Aslında İbn Sellâm, rivayet edilen şiirlerin hepsinin sahih olmadığını, dolayısıyla ciddi bir tetkikten geçirilmesi gerektiğini ifade eder. Âlimlerin bu konuda söylediklerinin ise esas olduğunu, başka birinin onların değerlendirmelerine muhalif bir değerlendirme yapmasının mümkün olmadığını vurgular. Şiir meseleleri hakkında ittifak eden âlimlerin otorite olduklarını vurgulayan açıklamasından sonra şiirin bir sanat olduğunu ve ustalık, yani uzmanlık gerektirdiğini belirtmesi önemlidir. 4. pasajın sonundaki âlim vurgusunu bu pasajda şiirde derinleşen kişiler olarak izah eder. Böylece şiir hakkında görüş bildiren âlimlerden kastının şiirde uzmanlaşanlar olduğuna dikkat çeker.

İbn Sellâm, pasajdaki أهل العلم (ilim ehli) ifadesini genel bir şekilde getirmiş olsa da burada şiir eleştirisi âlimlerine atıf yaptığına dikkat edilmelidir. Bunu ilerleyen satırlarda yaptığı açıklamalar da teyit eder. O, bilgi ve uzmanlık gerektiren

---

680 İbn Sellâm, *Tabakât*, s.1, s.23-24.
681 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.5.
682 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.4.

diğer sanatlarda nasıl ki işin ehli sahte olan bir şeyi olmayanından ayırt edebiliyorsa şiir âlimlerinin de sahih şiiri sahih olmayanından ayırt edebildiklerini ifade eder. İnci, yakut ve altın gibi dikkat gerektiren madenlerin ancak işin ustası (مِمَّنْ يُبصِرُه) tarafından bilinebildiğini, hurmanın türleri, farklı bölgelerden getirilen ticari eşyaların kalitesi vb. birçok işin ancak uzmanı olan ve onu uzun süre sürdüren kişiler tarafından bilinebileceğinin altını çizer.[683] Somut örnekler verdikten sonra şiirin de bu tür sanatlara benzediğine, şiirdeki incelikleri herkesin bilemeyeceğine, esas görevin uzmanlara düştüğüne dikkat çekerek şu açıklamayı yapar:[684]

... فكذلك الشِّعْرُ يَعْلَمُه أهلُ العلم بهِ.

"… Şiir de böyledir, onu hakkında bilgi sahibi olan ilim ehli bilir."

Cümledeki vurgu, dördüncü pasajdaki açıklamaları izah eder. Altı çizili ifadeden de anlaşılacağı üzere İbn Sellâm, şiirde bilgi sahibi olanların şiiri anladığını belirtir. Cümleyi فكذلك الشعر يعلمه أهلُ العلم (şiir de böyledir, ilim ehli onu bilir.) şeklinde kurmak yerine dikkatli bir şekilde به ifadesini getirir. Böylece ilim ehlinden kastının şiirin inceliklerini anlayan ve şiirle ilgili öne çıkan problemleri bilen âlimler olduğunu açıklar. Eserin ilk satırlarında uzun bir süre sözlü olarak tedavülde kalan şiirin tedvin hareketiyle birlikte kayda alınması sürecinde şiir eleştirisinde yaşanan hareketliliğin ilmî bir hareketlilik olduğuna atıf yapar. Bu yönüyle İbn Sellâm, Ebû Amr'ın kadim ve muhdes şairler hakkındaki değerlendirmelerini, Ebû Ubeyde'nin şairlerin tabakalara ayrılmasına dair rivayetlerini ve Asmaî'nin fahl kavramı ekseninde geliştirdiği eleştiri perspektifinin rastlantısal olmadığını, şiir ehli olan bu âlimlerin ilmî tespitlerde bulunduklarını ortaya koyar.

İbn Sellâm, şiirin ancak şiirde uzman olanlar tarafından bilindiğini belirtmekle yetinmez. Bunun yanında siyer âlimi İbn İshâk'ın şiir adı altında eserine bazı sözler almasını tenkit eder.[685] Aslında İbn Sellâm, İbn İshâk'ın siyer alanında başarılı olduğunu bilir. Onun وَكَان من علماء الناس بالسِّيَرِ (siyer âlimlerindendi) ifadesi, İbn İshâk'ın İslam tarihindeki yetkinliğini bildiğini gösterir.[686] Ancak İbn Sellâm'ın amacı, her ilmin bir uzmanlık gerektirdiğini, bu uzmanlığın da uzun bir ilmî tecrübeyle oluştuğunu ortaya koymaktı. Bu nedenle, siyerdeki bilgisini inkâr etmediği İbn İshâk'ı sahih şiiri sahih olmayanından ayırt edememekle eleştirir. Ona

[683] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.5-6.
[684] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.6-7.
[685] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.7-9.
[686] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.8.

göre İbn İshâk, hiç şiir söylemeyen kadın ve erkeklere, Âd ve Semûd gibi haklarında çok az bilginin olduğu kavimlere Arapça şiirler isnat eden bir isimdir.[687]

İbn İshâk'ın tutumunun ve uydurma şiirleri kayıtlara geçirmesinin yol açtığı tehlikelerin farkında olan İbn Sellâm, kafiyeli ve mevzu her sözün şiir kabul edilmemesi gerektiğine dikkat çeker. Kafiyeli olduğu hâlde İbn İshâk'ın aktardığı şiirleri şiir olarak kabul etmeyen İbn Sellâm'ın bu değerlendirmesinin üzerinde durulmalıdır. O, konunun ayrıntılarına girmese de hangi sözün şiir olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Buna göre şiirin kafiyeli ve vezinli olması yeterli değildir. Ayrıca şairin lafız-anlam uyumuna dikkat etmesi ve Arapların şiir inşa etmedeki yöntemlerini göz önünde bulundurması gerekir.

İbn Sellâm, İbn İshâk'a yönelttiği eleştiriyle klasik Arap şiir eleştirisinde yeni bir döneme geçer. Bu eleştiriyi eserinin başında aktarması da bunu gösterir. Böylece o, Asmaî'nin fahl kavramı ekseninde geliştirmek istediği sistematik şiir anlayışını uzmanlık alanına dönüştürür. Hatırlanacağı üzere Asmaî, 2./8. yüzyılda artan şiir çalışmaları sonucu yoğun bir şekilde gündeme gelen "En üstün şair kimdir?" problemini ilmî olarak ele alır. O, en üstün şairin kim olduğu konusunda Nâbiga'nın Ukâz panayırında ileri sürdüğü görüşleri, Hz. Ömer ile İbn Abbas arasında geçen diyalogları ya da Hz. Ali'nin en üstün şairin tespitine dair açıklamalarını Araplarca kullanılan fahl kavramı üzerinden belirli kriterlere sahip bir çalışma sahasına dönüştürür.[688]

Burada Asmaî'nin fahl kavramına sıklıkla vurgu yapılmasının sebebi, bir şiir eleştirisi kavramı olarak fahl'in, İbn Sellâm'ın şiir eleştirisini müstakil bir disipline dönüştürme çabasının arka planını yansıtmasıdır. İbn Sellâm'ın, 2./8. yüzyıl siyer âlimlerinden İbn İshâk'ı şiirin sahihini sahih olmayanından ayırt edememekle eleştirmesi tesadüfi ya da arka planı olmayan bir eleştiri değildir. İbn Sellâm'ın düşünsel fikrî ve ilmî dünyası ya da *Tabakât*'ın teorik arka planı üzerinde durulmadan şiir eleştirisini neden müstakil bir disipline dönüştürmek istediği tam anlaşılamayabilir. Bunun önüne geçmek için ilk olarak dönemin öne çıkan ilimlerinin tarihî gelişimi, daha sonra ise İbn Sellâm'ın şiire bakışını şekillendiren faktörler tespit edilmelidir.

İbn Sellâm, Asmaî'nin ciddi birikim sahibi olduğunu, Basra'daki Mirbed panayırında şairlerin ve fasih Arapların söylediklerini kayıt altına aldığını biliyordu.[689] Zira Asmaî, onun ders aldığı hocalardandı. Bu nedenle Asmaî'nin fahl

---

687 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.8.

688 İsfehânî, *el-Egânî*, c.11, s.6-7; Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin görüşleri için bk. Cürcânî, *Delâil*, s.592-593.

689 Asmaî'nin Mirbed panayırında inşat edilen şiirleri kaydettiğine dair bk. el-Kâlî, *Zeylü'l-Emâlî*, c.3, s.203.

kavramını önemli bir amaç için kullandığının farkındaydı. Zaten fahl kavramı Araplar tarafından farklı şekillerde kullanılmaktaydı. Asmaî'nin bu kavramı terminolojik anlamda şiir eleştirisinde kullanmasında ısrar etmesi talebelerinin dikkatini çeker. Nitekim Ebû Hâtim'in Asmaî'ye "Fahl ne anlama gelir?" diye sorması kavramın şiir eleştirmenleri arasında oluşturduğu etkiyi gösterir.[690] Zira fahl'in ne anlama geldiği, hangi formlarda kullanıldığı, Araplar arasında nasıl kullanıldığı gibi birçok husus, dil ve edebiyat bilgini Ebû Hâtim tarafından da biliniyordu. Buna rağmen Asmaî'ye fahl'in anlamını sorması kavramın terminolojik delaletine vurgu yapması bakımından önemlidir.[691]

Asmaî fahl kavramı aracılığıyla 2./8. yüzyılda "Her şiir söyleyen şairdir, her şair ise kalitelidir/üstündür." şeklinde oluşan ya da oluşması muhtemel bir kabulün önüne geçmeye çalışır. Fahl'in bir kavram olarak kullanılmasının şiir rivayeti ve tedvininin arttığı bir döneme denk gelmesi tesadüfi değildir. Dil âlimlerinin hüccet-hüccet olmayan, fasih-fasih olmayan, şehirde yaşayan-badiyede yaşayan ayrımlarına gittikleri, bu ayrımlara bağlı olarak dil verilerini kayıt altına aldıkları bir dönemde Asmaî'nin fahl'i "en üstün şair" anlamına gelecek şekilde kullanması İbn Sellâm için önemli bir başlangıç olur.[692] Asmaî, diğer ilimlerde gözlemlediği bu kriterlerin nesnel değerlendirmelere dayanmadığı iddia edilen ve zevkiselimin öne çıktığı bir alan olarak görülen şiir eleştirisinde uygulanabileceğini göstermek ister. Dikkat edilirse o, zevkiselimden ziyade somut bir kavram üzerinden şairleri değerlendirir. Onun böyle bir girişimde bulunmasının arka planında yatan temel sebep, şiir eleştirisinin ilmî temellerle ele alınabileceğini ortaya koymaktır. Arapların "belirli bir yaşa gelen güçlü eril deve" anlamında kullandıkları fahl'i "en üstün şair" anlamında kullanarak şiir eleştirisinin sistematik temellerini oluşturur. O, bununla da kalmayarak hangi şairin hüccet ya da fasih olup olmadığını edebî bir perspektifle ortaya koyar.[693]

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere dönemin ilimlerinin gelişimi dikkate alınarak incelendiğinde fahl kavramının terminolojik anlamıyla kullanılmasının ciddi bir misyon taşıdığı anlaşılır. Asmaî ile aynı dönemde yaşayan İbn Sellâm, bu kavramın delaletini ve işlevini idrak edenlerdendi. Her şeyden önce bu kavramın şiir eleştirisini bir adım ileriye taşımak ve öznellikten kurtarmak için kullanıldığını biliyordu. Buradan hareketle Asmaî'nin her şiir söyleyeni şair kabul

---

690 Asmaî, *Fuhûle*, s.20.

691 Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Araz, "'En Üstün Şair Kimdir?' Problemi Bağlamında Asmaî'nin (ö. 216/831) Fahl Kavramının Etimolojik ve Terminolojik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63 (14 Aralık 2022), s.4-25.

692 Efgânî, *Fî Usûli'n-nahv*, s.16-76.

693 Asmaî, *Fuhûle*, s.59 vd.

etmemesini göz önünde bulundurur. Böylece kafiyeli ve vezinli her sözün şiir olmayabileceğini söyleyerek dönemine kadar gelen şiir birikiminin gözden geçirilmesi gerektiğine dair çağrıda bulunur.[694] Dikkat edilirse hem Asmaî hem de İbn Sellâm şair ve şiirlere keskin kriterler çerçevesinde yaklaşır. Nasıl ki Asmaî, birçok şiiri olduğu hâlde Amr b. Külsûm'ü fahl kabul etmemişse ya da şiirleri olduğu hâlde Amîre b. Târik el-Yerbû'î (ö. 617 ?) ve Zeyd el-Hayl et-Tâî'yi (ö. 10/632 [?]) şairden ziyade savaşçı olarak nitelendirmişse İbn Sellâm da Âd ve Semûd'a isnat edilen sözleri uyaklı ve vezinli oldukları hâlde şiir olarak kabul etmemiştir.[695]

İbn Sellâm, şiir eleştirisinin müstakil bir disiplin olması için Asmaî'nin başlattığı ilmî çalışmaları dönemin ilimlerindeki gelişmeleri dikkate alarak geliştirir. Nahiv âlimlerinin çabalarını ve teliflerini yakından takip eder. Onun Halîl b. Ahmed hakkındaki "… Aruzdan ve aruzla ilgili meselelerden (عِلَل) hiç kimsenin ulaşamadığı bilgiler elde etti…" açıklaması bunu tüm açıklığıyla ortaya koyar.[696] Halîl b. Ahmed'in, uygulanan ancak teorik olarak bilinmeyen aruzdan ilim inşa etmesi İbn Sellâm'ı etkiler. Onun hakkında "Âlimlerden hiç kimse onun ulaştığı bilgilere ulaşamamıştır." yorumunda bulunması bu tespiti destekler.[697]

İbn Sellâm, nahiv, siyer, tefsir ve hadis gibi birçok ilimdeki ilerlemenin farkında olarak şiir eleştirisinin de sistematik bir ilme dönüşmesi gerektiği sonucuna varır. Bunu gerçekleştirmek için Asmaî'nin fahl eksenli değerlendirmelerini göz önünde bulundurur. "Her şair fahl değildir." ilkesini örnek alarak kafiyeli her sözün şiir olarak değerlendirilemeyeceğini belirtir. Bu ise onun, ilk iş olarak şiirin uzmanlık alanı olduğunu vurgulamasını gerektirir.[698] Buradan hareketle İbn Sellâm'ın şiir eleştirisini müstakil bir disipline dönüştürme çabaları hakkında şu çıkarımlarda bulunulabilir:

- İbn Sellâm, şiir eleştirisinin ayrı bir uzmanlık alanı gerektirdiğini belirtirken dönemindeki ilimlerin gelişimini dikkate alır.
- Artan uydurma şiirlerin İbn İshâk gibi âlimler tarafından rivayet edilmesi İbn Sellâm'ı harekete geçirir. Ona göre kişinin başka bir ilim dalında âlim olması şiirde de âlim olduğu anlamına gelmez. İbn İshâk'ı eleştirerek bu ayrıma işaret eder.

---

694 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.8-9.
695 Asmaî, *Fuhûle*, s.29, 52-53.
696 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.22.
697 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.22.
698 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.5-7.

- Asmaî'nin *Fuhûle*'deki değerlendirmeleri, İbn Sellâm'ın şiir eleştirisini müstakil bir disiplin görmesinde etkili olur. Bu bağlamda o, özellikle Ebû Ubeyde ve Asmaî'nin şairleri sınıflandırma girişimlerini örnek alır.
- İbn Sellâm, şiirde uzman olanların ittifak ettikleri hususların tartışmaya açık olmadığını belirtir. Bunu şiirde uzman olmayanların müdahalelerinin önüne geçmek amacıyla yapar. Bu şekilde şiir eleştirisi disiplininin müstakil bir alan olduğunu, bu disiplindeki kuralların ancak alanın uzmanları tarafından belirlendiğini, başkasının belirlenen bu kurallara muhalefet edemeyeceğini belirtir. Böylece fıkıh disiplinindeki icma kavramını şiir eleştirisine naklederek rastlantısal görüşlerin önüne geçer.
- İbn Sellâm, eleştirmenin kültürüne ve entelektüel yönüne temas eder. Ona göre eleştirmen, edebiyatla birlikte yaşamalı, kaliteli şiir ile bayağı şiiri ayıracak ilmî tecrübeye sahip olmalıdır.[699]

Temelleri 1./7. yüzyılda atılan nahiv, fıkıh, tefsir ve hadis disiplinlerinin aksine uzun zaman boyunca edebî zevk çerçevesinde sürdürülen şiir eleştirisinin 2./8. yüzyılın sonlarından itibaren müstakil bir ilme dönüştürülmeye çalışılması kolay olmaz. Zira bir yandan kadim-muhdes tartışmalarının sebep olduğu öznel değerlendirmeler, diğer yandan şiirlerin bir bütün olarak incelenememesi gibi problemler gündemde kalmaya devam eder. Buna rağmen Asmaî ve İbn Sellâm, dönemlerindeki kalıplaşmış söylemlere meydan okuyarak şiir eleştirisini yeniden düzenlerler.

Peki, "Asmaî'nin ve İbn Sellâm'ın şiir eleştirisini müstakil bir disipline dönüştürme çabalarında hangi usul ve esaslar öne çıkmıştır? Dönemin otorite âlimlerinin görüşleri etkili olmuş mudur? Gerçekten şiir eleştirisi belirli usul ve esaslar çerçevesinde incelenen bir alana dönüşmüş müdür?"

Bu soruları ne Asmaî ne de İbn Sellâm tam olarak cevaplar. Şiir ve şairlerle ilgili çalışmalarında bu kriterlere doğrudan temas etmemiş olmaları şiir eleştirisinin ancak 4./10. yüzyılda rasyonel akla önem veren Kudâme vb. eleştirmenlerin çalışmalarıyla bağımsız bir kimlik kazandığı görüşünün gündeme gelmesine sebep olur. Aslında buradaki mesele, şiir eleştirisinin İbn Sellâm mı yoksa Kudâme tarafından mı müstakil bir ilme dönüştürüldüğü meselesi değildir. Her iki âlim de klasik Arap şiir eleştirisine önemli katkılarda bulunur. Asıl mesele, şiir eleştirisinin sistematik bir disipline dönüşmesinin 4./10. yüzyıla ertelenmesi, böylece Aristo'nun (m.ö. 322) Yunan poetikası ve retoriğini esas alan çalışma-

[699] Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.106.

larının İslam dünyasına girmesiyle şiir eleştirisinin eleştirel bir kimlik kazandığının iddia edilmesidir.[700]

Burada İslam kültürünün Batı kültürünü etkilediği gibi Yunan kültürünün de İslam kültürünü etkilediği yadsınmamaktadır. Ancak şiir eleştirisi gibi önemli bir disiplinin şekillenmesinde ve sistematik hâle dönüşmesinde Yunan kültürünün etkili olduğunun iddia edilmesi bize göre ilmî bir yaklaşım değildir.[701] Asmaî ve İbn Sellâm gibi ilk dönem şiir eleştirmenleri, şiirin nasıl inceleneceğini ve eleştirmenlerin hangi hususlara dikkat edeceklerini net bir şekilde gösteren usul ve esaslar belirlemezler. Ancak bu durum, Cahiliye döneminde ferdî mülahazalarla gelişen ve İslami dönemde beyit eksenli görüşlerle devam eden şiir eleştirisinin 3./9. yüzyılda ilmî bir kimliğe kavuşamadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Bu yorumun, Asmaî'nin fahl teorisinin, İbn Sellâm'ın intihal edilen şiirlere yaklaşımının, Câhiz'in lafız-anlam düalizmine yönelik değerlendirmelerinin ve İbn Kuteybe'nin şiiri sınıflandırma çabasının tam anlamıyla tahlil edilememesinden kaynaklandığı ortadadır. Mezkûr âlimlerin eserleri incelendiğinde şiiri müstakil bir ilme dönüştürmek için ciddi çabalar sarf ettikleri ancak dönemin telif anlayışı dolayısıyla bu çabalarının açık bir şekilde görülmediği anlaşılır.[702] İlerleyen satırlarda görüleceği üzere İbn Sellâm, doğrudan zikretmese de açıklamalarında şiir eleştirisinin usul ve esaslarına temas eder. Şiirin ne olduğu, şiir eleştirisinin hangi özelliklere sahip olması gerektiği ve bir uzmanın bilmesi gerekenler gibi birçok hususu ele alır. Tüm bu çabalar, 3./9. yüzyılda şiir eleştirisinin ilmî temeller çerçevesinde ele alınması gerektiğine dair bir düşüncenin oluştuğunu göstermesi bakımından önemlidir.

---

700 Bu konudaki bazı iddia için bk. Tâhâ Hüseyin, "el-Câhiz'den 'Abdülkâhir Dönemine Kadar Arap Belagatı", çev. Mehmet Akif Özdoğan, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı.8 (2006), s.131-157, özellikle bk. s.145 vd.; Bedevî Tabâne, *Kudâme b. Ca'fer ve'n-nakdü'l-edebî*, 3. Basım, Kahire: Mektebetü'l-Ancelô el-Mısriyye, 1389/1969, s.70-80, 334-340; bu konudaki iddiaların tartışıldığı kapsamlı çalışma için bk. Abbas Arhila, *el-Eserü'l-Arostî, fi'n-nakdi ve'l-belâgati el-Arabiyyeyn ilâ hudûd el-karni's-sâmin el-hicrî,* Rabat: Câmiatü Muhammed el-Hâmis, 1999, s.22 vd.

701 Yunan düşünce dünyasının İslam medeniyetine, özellikle Arap aklına etkisi konusunda hazırlanan çalışma için bk. Dimitri Gutas, *Yunan Düşünce, Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, 8. Basım, İstanbul: Kitapyayınevi, 2017, s.23-179; Aristo'nun şiirle ilgili görüşlerinin Arap edebiyatına etkisi için bk. Halim Öznurhan, "Aristoteles Poetika'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt.4, Sayı.1 (2004), s.256-281.

702 İbn Sellâm *Tabakât,* c.1, s.3 vd.; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ',* c.1, s.59 vd.; Câhiz'in şiir alanındaki özgün görüşleri için bk. Muhammed b. Abdülganî el-Mısrî, *Nazariyyetü Ebî Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz fi'n-nakdi'l-edebî*, Amman: Dâru Macdalâvî, 1407/1987, s.25 vd.

Şiir Eleştirisinde Usul ve Esaslar

İbn Sellâm şiir ve şairleri incelerken âlimlerin görüşlerinin yanında kendi değerlendirmelerini aktarır.[703] Özellikle eserin mukaddime kısmında gözlemlenen bu yöntem şairlerin tabakalara ayrıldığı bölümlerde daha çok nakille birlikte öne çıkar. Bu bakımdan mukaddime kısmının İbn Sellâm'ın şair ve şiirler hakkındaki görüşlerini özetleyen bir risale olduğu söylenebilir. İbn Sellâm, eserinin mukaddimesinde şair ve şiirleri inceleyeceğini belirtir. Eserin günümüze ulaşan hâli incelendiğinde onun sadece şair ve şiirleri ele aldığı görülür. O, şair ve şiirleri incelemeden önce şiir eleştirisinin derinliğini, "Diğer sanatlarda -ilimlerde- olduğu gibi şiirin de ilim ehlinin bildiği bir sanat ve ustalık vasfı vardır." sözleriyle vurgular.[704] Sanat (صَناعة) ifadesinden kasıt bir işte uzmanlaşmak ve tecrübe sahibi olmaktır.[705] Ustalık (ثَقَافة) ise, bir şeyi güzel bir şekilde yapmaktır. İlim ehli ifadesiyle de şiirde bilgi sahibi olanlar, yani şiir eleştirmenleri kastedilir. İbn Sellâm, sadece bir cümleyle şiir eleştirisinin tecrübe gerektiren uzun bir süreç olduğunu vurgular. Aslında o, bu süreçte şiir eleştirmeninin bilmesi gereken usul ve esaslara değinmez, sanat ve ustalık kelimelerinin açılımını yapmaz. Ancak gerek siyer âlimi İbn İshâk'ı eleştirmesi gerekse şiir rivayeti hakkındaki görüşleri dikkate alındığında belirli esaslara temas ettiği anlaşılır. Bu esaslar aşağıda geldiği üzere sıralanabilir.

Şiir Mefhumunun Delaletini Bilmek

İbn Sellâm'a göre şiir eleştirmeni ilk önce şiirin tanımını, özelliklerini ve hangi sözlerin şiir adı altında değerlendirildiğini bilmelidir. O, şiirin sanat ve ustalık gerektiren bir alan olduğunu belirtirken örtük bir şekilde şiirin öne çıkan özelliklerine temas eder. Zira şiirin mahiyeti bilinmeden sanat ve ustalık vasfının anlaşılamayacağı ortadadır. Ustalık, diğer bir anlatımla uzmanlık ancak tikelden tümele doğru sıralanan bilgilerin istiap edilmesiyle gerçekleşir. Vezinli bir sözün şiir olup olmadığına karar verilmesi, şiirin ne olduğunun bilinmesini gerektirir. Bu ise İbn Sellâm'ın sanat ve ustalık ifadeleriyle teorik ve pratik bir zihnî faaliyete işaret ettiğini gösterir. İbn Haldûn, uzmanlığa delalet eden sanat kelimesinin bu işlevine değinerek onu pratik ve zihinsel bir faaliyet olarak yorumlar.[706]

---

[703] Hüseyin Humrî, *ez-Zâhiretü'ş-şi'riyyetü'l-Arabiyye: el-hudûr ve'l-giyâb*, Dımaşk: İttihâdü'l-Küttâbi'l-Arab, 2001, s.200-201.

[704] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.5.

[705] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.5, dipnot no: 1.

[706] İbn Haldûn, *Mukaddime*, c.2, s.106.

İbn Sellâm, şiiri söz ürünlerinde kalite ve mükemmelliği fark edebilen yetenekli eleştirmenler tarafından değerlendirilen sanatsal bir alan olarak tanımlar. Burada "sanatsal" ifadesi soyut bir faaliyet olarak yorumlanmamalıdır. İbn Sellâm, altını sahtesinden ayırabilen usta gibi şiir eleştirmeninin de sahih şiiri sahih olmayanından ayırt edebildiğini belirtir.[707] O, döneminde öne çıkan sanatlardan hareketle verdiği somut örneklerle şiirin sadece estetik bir sanat faaliyeti olmadığına, bunun yanında zihnî çaba sonucu lafızlara dönüşen bir söz inşası olduğuna dikkat çeker. Bu şekilde ortaya çıkışından itibaren şiir eleştirisiyle birlikte zikredilen edebî zevk, edebî beğeni ve zevkiselim gibi hususların şiirin anlaşılması ve anlamlandırılmasında yeterli olmadığını, uzun yıllara ve geniş bilgiye dayanan tecrübenin de gerekli olduğunu vurgular.[708]

İbn Sellâm'ın şiiri somut örneklerle açıklaması Câhiz'in şiir tanımına benzer. Hatırlanacağı üzere Câhiz, şiiri bir sanat faaliyeti olarak tanımlayarak "Şiir sanattır, bir tür dokumadır ve tasvirin bir şeklidir." açıklamasında bulunur.[709] Câhiz, sanat kelimesiyle lafız-anlam seçimine; dokuma kelimesiyle lafız ve anlamın uygun bir şekilde cümleye dönüştürülmesine; tasvir kelimesiyle de cümlenin söz dizimine, yani aktarım şekline atıf yapar.[710] Şiiri lafız-anlam bütünlüğünün etkili bir söz dizime dönüştürülerek korunması şeklinde tanımlayan Câhiz'in bu açıklaması birkaç asır sonra Cürcânî tarafından geliştirilen nazım (söz dizimi) teorisinin prototipi kabul edilebilir.[711]

İbn Sellâm, şiirin belirtilen özelliklerini bilen kimsenin şiir eleştirisinde uzman olabileceğini ifade eder. Dolayısıyla şiirin sanat ve ustalık alanı olduğunu söylerken şiiri oluşturan lafız-anlam, tasvir vb. hususların ince ayrımlarının farkında olunması gerektiğini kasteder. Bundan dolayı o, İbn İshâk'ın siyer ve megâzîye dair eserinde aktardığı sözleri "şiir" adı altında değerlendirmez. İbn İshâk'ın eseri incelendiğinde özellikle Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'e (ö. 577) bazı şiirler isnat ettiği görülür. Bu şiirlerin uyaklı, belirli temalar ekseninde söylenen ve iç bütünlüğü olan şiirler olduğu söylenebilir.[712] İbn Sellâm, muhtemelen Abdülmuttalib'e isnat edilen şiirlerin benzerini Âd ve Semûd kavimlerine isnat etmesi dolayısıyla İbn İshâk'ı eleştirir. Ona göre İbn İshâk, siyerde uzman bir âlim olması dolayısıyla insanlar tahkik ve tetkik etme-

---

707 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.5.

708 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.6-7.

709 Câhiz, *el-Hayevân*, c.3, s.131-132.

710 Bu konudaki başka açıklamalar için bk. el-Mısrî, *Nazariyyetü Ebî Osmân*, s.17-22.

711 Ahmed Matlûb, *Esâlîb belâgiyye el-fesâha el-belâga el-meânî*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1980, s.16.

712 İbn İshâk, *Kitâbü es-siyer ve'l-megâzî*, thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978, s.27, 33-35.

den onun rivayet ettiği şiirleri kabul ederler.[713] İbn Sellâm'a göre bu sözler şiir değildir; sadece kafiyeli sözlerdir.[714]

İbn Sellâm'ın İbn İshâk'ın aktardığı sözleri şiir kabul etmemesi ile Asmaî'nin her şairi fahl kabul etmemesi arasında önemli benzerlikler vardır. İbn Sellâm, kafiyeli olduğu hâlde şiir kabul etmediği sözlerden hareketle şiirin tanımını verir. Aynı şekilde Asmaî, şiirleri olduğu hâlde fahl kabul etmediği şairlerden hareketle etkili şiir söylemenin kriterlerine işaret eder. Her iki şiir eleştirmeni de örtük bir şekilde bu şartlara temas etmeleriyle şiir eleştirisinin ilmî temellerini belirler. Böylece her şair ve şiirin aynı kategoride değerlendirilemeyeceğini vurgular.

Şiirleri Devamlı Olarak İncelemek (İlmî Tecrübe)

Şiir eleştirisinde uzman olabilmek ve şiirleri etraflıca inceleyebilmek için sürekliliği olan kapsamlı bir inceleme şarttır. İbn Sellâm'ın şiir eleştirisine yaklaşımında ilmî tecrübe, şiir bilgisinin salt estetik beğeniye veya ezberlenmiş rivayetlere indirgenemeyeceğini vurgulayan temel bir ilkedir. Onun "Bir konuyu uzun süre incelemen (مُدارسة) onu daha iyi bilmeni sağlar. Şiir de böyledir; onu ancak ehli olanlar bilir." ifadesi, bilgiye ulaşmada süreklilik, derinlik ve ehliyetin zorunluluğunu dile getirir.[715] Buradaki "müdârase" kavramı, yalnızca metinleri okumak veya nakletmek değil, onları müzakere etmek, tekrar tekrar değerlendirmek ve zihinsel bir içselleştirme sürecine tabi tutmak anlamına gelir. Dolayısıyla İbn Sellâm'ın ilmî tecrübe anlayışı, klasik Arap eleştirisinde erken dönem bir "epistemolojik farkındalık" örneği olarak görülebilir. İbn Sellâm, bu yaklaşımıyla şiir bilgisini rastlantısal beğeni ölçütlerinden ayırır ve onu sistematik bir birikime dayalı ilmî bir alan hâline getirir. "Şiiri ancak ehli bilir" sözü, eleştirmenin yetkinliğini, entelektüel donanımını ve ilmî liyakatini öne çıkarır. Bu bakımdan İbn Sellâm, şiir eleştirisini sadece estetik bir faaliyet değil, bilgi temelli bir meslek olarak konumlandırır. Bu anlayış, Arap edebiyatında daha sonra gelişecek olan eleştiri geleneğinin temellerinden birini teşkil eder.

Devamlılık vurgusu ustalığı beraberinde getirir. Bu ise önceki satırlarda şiirin bir ustalık gerektirdiğini ifade eden İbn Sellâm'ın zihnindeki şiir eleştirmeni profilinin nasıl olduğunu gösterir. İbn Sellâm'a göre şiirlerin devamlı bir şekilde incelenmesi lafız-anlamın ya da kelime seçimindeki inceliklerin bilinmesini sağlar. Ayrıca bu devamlılık sistematik değerlendirmeleri öne çıkarır. Dikkat

[713] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.8.
[714] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.8.
[715] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.6-7.

edilirse İbn Sellâm, ferdî ya da irticalen yapılan şiir değerlendirmelerinin önüne geçmek amacıyla düzenli ve sistematik bir çalışma süreci önerir. Bu çalışma sonucunda şiirin sahih olanının olmayanından ayrılabileceğini ifade eder. Ancak o, ilmî tecrübe olmadan bunun mümkün olamayacağını örnekler üzerinden vurgular.[716]

İlmî Tecrübe Sonucu Zevkiselim Sahibi Olmak

Gerekli şartların oluşmaması hâlinde şiirin devamlı okunması şiir eleştirmenini alanında uzman yapmaz. Zira şiiri bilmek için öncelikle lafız ve anlamların inceliklerini idrak etmek gerekir. Bu ise zihnî bir çaba ve entelektüel zekâyla desteklenen zevkiselimle mümkündür. İbn Sellâm, şiir uzmanı Halef üzerinden zevkiselimin işlevini vurgular.[717] Şöyle ki "Rivayet edilen -bazı- şiirleri neye dayanarak reddediyorsun?" sorusuna Halef, dolaylı olarak "Zevkiselime dayanarak" cevabını verir.[718] Aslında Halef, soru soran kişiden daha fazla şiir bilgisine sahip olduğunu belirtmekle yetinir. Bu bilgi sayesinde şiirlerin sahih olanını tespit ettiğini ifade eder. Dolayısıyla burada vurgulanan zevkiselim, ilk anda oluşan estetik yargılar olarak yorumlanmamalıdır. Aksine, ilmî tecrübe sonucu söz ürünlerini tahlil etmede kişide oluşan meleke anlamına gelir. İbn Sellâm'ın Halef hakkında aktardığı rivayet bu melekeye atıf yapması bakımından önemlidir:[719]

> Biri Halef'e şöyle dedi: "Hoşuma giden -güzel bulduğum- bir şiir duyduğumda ne senin ne de meslektaşlarının bu şiir hakkındaki değerlendirmelerini umursarım." Bunun üzerine Halef şöyle dedi: "Bir dirhemi alıp beğenirsen, sonra da sarraf sana, 'Bu dirhem sahtedir.' derse senin o dirhemi beğenmen işe yarar mı?"

Halef'in bu tasvirî, şiirde uzman olanların görüşlerinin esas olduğunu ve ilk anda şiirden elde edilen beğeninin yeterli olmadığını ortaya koyar. Bu pasaja göre şiir eleştirisinde uzman olmayan kişi uydurma şiirleri de beğenebilir. İbn İshâk'ın Âd ve Semûd kavimlerine isnat ettiği şiirleri rivayet edenler buna örnektir. Burada esas olan ilmî tecrübe sonucu oluşan zevkiselimdir. Zevkiselim sayesinde şiir eleştirmeni hangi şiirin sahih olmadığını, lafız-anlam uyumunun yerinde olup olmadığını, kasidenin hangi yönlerden eksik kaldığını ve en üstün şairin hangi özellikleri taşıdığını etraflıca anlayabilir.

---

716 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.7.
717 Sellâm, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga*, s.102.
718 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.7.
719 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.7.

Burada zevkiselime atıf yapılırken İbn Sellâm'ın ilmî bir şekilde temellendirmek istediği şiir eleştirisinin nesnel kriterlerinin ihmal edilmediğini belirtmekte yarar vardır. Zevkiselim olmadan 2./8. ve 3./9. yüzyıldaki şiir eleştirisi anlayışının tam olarak anlaşılamayacağı hatırlanmalıdır. Zira telif anlayışı dolayısıyla bu dönemin eserleri oldukça öz açıklamalardan oluşur. Bu açıklamalarda öne çıkan vurgular daha çok ilmî tecrübe ve zevkiselim çerçevesinde olur. Örneğin Asmaî'nin *Fuhûle*'deki değerlendirmelerini tespit edebilmek için her şeyden önce şairlerin şiirleri bozulmamış bir selikayla, yani zevkiselimle okunmalıdır. Nitekim Asmaî'nin, birçok şiiri olduğu hâlde A'şâ hakkında "Fahl değildir." değerlendirmesinde bulunmasının sebebi yalnızca A'şâ'nın şiirlerinin tema ve biçim açısından incelenmesiyle izah edilemez.[720] Bunun yanında A'şâ'nın şiirlerindeki kelime tercihleri üzerinde durulmalı, kelimelerin nüansları tespit edilmeli ve hangi kelimeleri nasıl kullandığı incelenmelidir. Bu ise ancak ilmî tecrübe sonucu bir melekeye dönüşen zevkiselimle daha sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilebilir. İbn Sellâm'ın, zevkiselimi izah etmemesi dolayısıyla bunun ilmî olmadığı düşünülebilir. Ancak 5./11. yüzyılın belagat ve şiir âlimlerinden Cürcânî bu ayrıntıyı şu cümlelerle ifade eder:[721]

> "Güzel gördüğün -beğendiğin- her söz ve kaliteli bulduğun her lafız için bu beğenini temellendirecek bir açıklaman ve makul bir sebebin olmalıdır. Aynı şekilde bu beğenini ifade edebileceğin ve doğruluğunu gösterebileceğin bir delilin bulunmalıdır."

Cürcânî, klasik Arap şiirine ve nahiv ilmine vurgu yaparak i'câzın gerekçelendirilmesinde ilmî dayanakların gerekliliğine değinir. Nitekim ona göre, kişinin güzel gördüğü her söz ve kaliteli bulduğu her lafız için akıl ve mantığa uygun bir illet bulunmalıdır. Ayrıca bu illeti açıklamaya elverişli argümanlar da olmalıdır. Cürcânî, illeti aklın kabul edeceği ölçütler çerçevesinde açıklamak için nazım teorisinin gerekli olduğunu fark eder. Böylece Kur'an'ın nazmının üstünlüğünü bu teori üzerinden izah etmeye çalışır. Tam da burada İbn Sellâm'ın şiir eleştirisinin usul ve esaslarını belirlemede örtük bir şekilde temas ettiği zevkiselimin işlevi ortaya çıkar. İbn Sellâm, ilmî argümanlarla izah edilebilecek zevkiselime işaret eder. Şiir eleştirisinin daha kapsamlı uygulanabilmesi için bunun gerekli olduğunu belirtir.

Arap Dili ve Kültürü Hakkında Yeterli Bilgiye Sahip Olmak

Şiir eleştirisinin doğru bir şekilde yürütülebilmesi için Arap diline vâkıf olunmalıdır. Yeterli dil seviyesinden sonra Arap kültürünü yansıtan ve aynı za-

---

[720] Asmaî, *Fuhûle*, s.28.

[721] Ayrıntılı bilgi için bk. Cürcânî, *Delâil,* 41, pasaj no: 33.

manda Arapların arşivi olan şiirler incelenmelidir. Yeterli dil bilgisi + şiir bilgisi, şiir eleştirmeninin hangi şiirlerin sahih olduğunu tespit etmesine katkı sağlar. Arap dili ve kültürünün şiir eleştirisindeki katkısına vurgu yapan İbn Sellâm, Cahiliye şiirinin güvenilirliği meselesinde tartışmalara sebep olan bazı şiirlerin sahih olup olmadığını ortaya koyan şu pasajlara yer verir:[722]

- Muhammed b. Alî'nin kastettiği, Kur'an Arapçası ve Hz. Peygamber döneminde Arapların konuştuğu Arapçadır. İsmâil'in (a.s.) konuştuğu iddia edilen Arapça ise farklıdır.
- Nizâroğulları nesep ve şiirlerinde Adnân'dan sonrasını zikretmemişlerdir. Mead'a kadar zikretmişlerdir. Lebîd b. Rebîa el-Kilâbî'nin sadece bir beyti dışında hiçbir (قَطُّ) Cahiliye şairi Adnân'ın ismini vermemiştir.

Peki, "Hangi dönemde nasıl bir Arapçanın konuşulduğunu öğrenmek Arapların soyunu ve şiirlerini bilmek şiir eleştirisinde önemli midir?"

İbn Sellâm'ın açıklamaları dikkate alındığında sorunun cevabının "Önemlidir." şeklinde olması gerektiği anlaşılır. İbn Sellâm'ın dil, kültür ve şiir vurgusu yapmasının sebebi İbn İshâk gibi Âd ve Semûd'a Arapça şiir isnat edenlerin önüne geçmektir. Böyle bir isnadın şiir eleştirisine zarar vereceğinin farkında olduğu için, Hz. İsmâil'in (a.s.) konuştuğu iddia edilen Arapça ile Hz. Peygamber döneminde konuşulan Arapçanın aynı olmadığını, dolayısıyla Cahiliye dönemine ait şiirlerin çok eski dönemlere isnat edilmesinin şiirin güvenilirliğine zarar verdiğini belirtir. Aynı şekilde Arap şiirinde zikredilen nesebin belirli bir sırasının olduğu, bu sıranın sonunda Mead'ın bulunduğunu ifade eder. Bu ise Mead'dan sonra gelenlerin isimlerini aktaran şiirlerin muteber olmadığını gösterir.

Fark edileceği üzere İbn Sellâm, iki pasaj aracılığıyla şiir eleştirisinde öne çıkan güvenilirlik probleminin nasıl çözülmesi gerektiğini ortaya koyar. Ona göre Arap şiiri etraflıca bilinmelidir. Aslında قَطُّ ifadesiyle İbn Sellâm, Cahiliye şiirini son derece titiz bir şekilde okuduğunu ve incelediğini vurgular. قَطّ ifadesinin bütün unsurları kapsayan (istiğrak) zaman zarfı olduğu dikkate alındığında İbn Sellâm'ın Cahiliye dönemine ait şiirlerin hepsini okuduğu anlaşılır.[723] Zaten Adnân isminin sadece bir beyitte bulunduğunu kesin bir şekilde ifade etmesi de onun Cahiliye şiirine dair derin bilgisini gösterir.

---

[722] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.10.

[723] İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, s.240-241.

Şiir eleştirmenin alanında uzman olabilmesi için Arap dili ve kültürünü bilmesi gerektiğini belirten İbn Sellâm, bunun önemine dair şu açıklamalarda bulunur:[724]

> Şu hâlde biz, nesepte Adnân'dan sonrasını dikkate almıyoruz. Aynı şekilde ilk dönem Araplarına ait şiirlerin olduğunu da düşünmüyoruz. Bir de Âd ve Semûd'a ait şiirler nasıl olsun?! Bu, işe yaramayan basit sözlerdir. Hiçbir Arap ve şiir râvisi bu sözlerden bir beyit dahi aktarmamıştır…

İbn Sellâm, Arapların nesebini ve Arap dilini yeterli seviyede bilmeseydi böyle bir değerlendirme yapması düşünülemezdi. O, Arap şiirine hâkim olması dolayısıyla hangi dönemin şiirlerinin nasıl olduğunu bilir. Bu nedenle Âd ve Semûd gibi kavimlere isnat edilen şiirlerin aslında şiir olmadığını, aksine sanatsal değer taşımayan sözler olduğunu vurgular. Bu ise Arap dili ve kültürünün öğrenilmesinin şiir eleştirisi disiplininde önemli bir esas olduğunu gösterir.

Rivayete Önem Vermek

İbn Sellâm, rivayetin öne çıktığı bir dönemde yaşar. 2./8. yüzyılda tedvin faaliyetleri artsa da güvenilir râvilerin rivayetlerine ilgi daha fazlaydı. Hadis rivayetinde de yaygın bir şekilde görülen bu durum, ezberin bilgiyi daha iyi muhafaza ettiği düşüncesinden kaynaklanır. Aynı zamanda yazının yasak olduğunu ve ilk dönemlerde tercih edilmediğini ortaya koyan rivayetler de birçok âlimini tedvinden uzak kalmasında etkili olur.[725] Ebû Amr'ın bir oda dolusu kitabı yaktığını aktaran Câhiz'in verdiği ayrıntı âlimlerin bu konudaki hassasiyetini gösterir:[726]

... ثُمَّ إِنَّهُ تَقَرَّأَ فَأَحْرَقَهَا كُلَّهَا...

> "… Daha sonra kendini ibadete verip bütün kitapları yaktı…"

"Ebû Amr'ın kaleme aldığı kitaplar dini hedef alan nitelikte miydi? Ebû Amr'ın ibadete yoğunlaşması ile kitapları yakması arasında nasıl bir bağlantı vardır?"

Bu soruları hadis tedvininin caiz olup olmadığı tartışmaları bağlamında cevaplamak mümkündür. Aslında Ebû Amr, Câhiz'in de belirttiği gibi fasih Araplar hakkında kitaplar telif eder. Dolayısıyla bu kitaplarda dinî nasları hedef alan bilgiler yoktu. Ancak buna rağmen ibadete yoğunlaşmaya karar vermesi o dö-

---

[724] İbn Sellâm, Tabakât, c.1, s.11.

[725] Ayrıntılı bilgi için bk. el-Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-'ilm*, thk. Sa'd Abdülgaffâr Alî, Kahire: Dâru'l-İstikâme, 1429/2008, s.17 vd.

[726] Câhiz, *el-Beyân*, c.1, s.321.

nemde tedvin ile din arasında önemli sınırların bulunduğunu gösterir. Bu ise ezberi güçlü râvi ve âlimlerin alanında yetkin kabul edilmesinde etkili olur.[727]

İbn Sellâm'ın yaşadığı dönemde tedvinin mi yoksa sözlü rivayetin mi daha etkili olduğu konusunda dinî ve ilmî yönlerden ihtilaf vardı. Ayrıca temayüllerine göre metinlere müdahale eden kişiler bulunuyordu. Bu dönemde bilgilerini yazılı belgelerden elde eden ve yazılı belgelere nakleden kimselere suhufî denilirdi. 4./10. yüzyılın dil âlimlerinden Ezherî (ö. 370/980) suhufî hakkında şunları kaydeder:[728]

> "Suhûfî tarafından kaleme alınan, doğru bir şekilde noktalanmayan ve ilim ehlinin gözden geçirmediği sahifelerden okuduğumuz çoğu bilgi yanlıştır, cahilden başkası bunu esas almaz."

Dikkat edilirse Ezherî, yazılı kitapları esas alan suhufînin yazdıklarını ilim olarak kabul etmez. İlimlerin, özellikle rivayete dayalı hadis gibi ilimlerin teşekkül ettiği ilk dönemlerde bir metnin dinleme yoluyla rivayetine (er-rivâye el-mesmû'a) ciddi anlamda önem verilirdi. Taslak hâlindeki notları derleyen ve kopyalayan (suhufî) kimseye ise itibar edilmezdi.[729] Bu durum, şiir ezberinin yoğunlukta olduğu bir dönemde şiir eleştirisini müstakil bir disipline dönüştürmek isteyen İbn Sellâm gibi bir âlim için önem arz eder. İbn Sellâm, binlerce beyit ezberleyen Asmaî vb. şiir âlimlerinden ders alır. Dolayısıyla ezberin rivayette ne derece etkili olduğunu bilir.[730] Ezberlemeye, nakle, tetkik ve tahkike dayalı sistematik rivayetin öne çıktığı, güvenilir olmayan râvilerin itham edildiği bir dönemde tedvin edilmiş eserlerde bir hata kabul edilemezdi.[731] Bu durum, sadece şiir eleştirmenini değil, bunun yanında uzun süre titizlikle rivayet edilen şiir geleneğini de tehlikeye atmak anlamına geliyordu. Bunun farkında olan İbn Sellâm, rivayete dayanmayan şiirlerin güvenilir olmadığını sarahaten ifade eder:[732]

> "… Bazıları bu şiirleri kitaptan kitaba aktardı. Bunu badiye ehlinden almadılar, aynı zamanda -tetkik için- ilim ehline de arz etmediler. İlim ehli ve sahih rivayette bulunanlar, bu şiirden bir kısmını geçersiz kabul ettiğinde birinin bunu bir sahifeden ya da bir suhufîden rivayet etmesi (يروى عن صحفي) kabul edilemez."

---

727 Örnek için bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, haz. Muhammed Abdürreşîd, Haydarâbâd: Matbaatü Meclis Dâireti'l-Maârif el-Osmâniyye, 1393/1973, s.7, s.562.

728 Ebû Mansûr el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Abdüsselâm Hârûn, gözden geçiren: Muhammed Alî en-Neccâr, Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1384/1964, c.1, s.33.

729 Schoeler, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivâyet*, s.69.

730 Asmaî, *Fuhûle*, s.42-43.

731 Esed, *Masâdirü'ş-şi'r*, s.189-190.

732 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.4.

Şiirin tedvin edilmesinin yeterli olmadığını gösteren bu pasaj, şiirin uzmanlık gerektiren bir alan olduğunu ifade eden yukarıdaki açıklamaları da desteklemesi bakımından önemlidir. İlmini sadece yazılı belgelere dayandırmakla yetinen, ilim meclislerine katılarak bilgilerini otorite âlimlere onaylatmayan kimselerin rivayetleri, hatalı olma ihtimali sebebiyle dikkate alınmamıştır.[733] Fark edileceği üzere İbn Sellâm, yazılı bir şekilde insanlar arasında dolaşan şiirlerin sahih olmadığını iki açıdan izah eder: a) Bu şiirler badiyedeki Araplardan rivayet edilmemiştir. b) Bu şiirler, şiirden anlayan ve inceliklerini bilen âlimlerin değerlendirmesine sunulmamıştır.

Birinci husus, sistematik rivayetin önemini gösterir. Bu da daha önce Ebû Amr ve Asmaî'nin şiir eleştirisindeki rollerine dair yapılan açıklamaları destekler niteliktedir. Zira Ebû Amr gibi ilk nesil şiir râvileri Cahiliye dönemine yetişen ya da yetişenleri görenlerden şiir rivayet ederler. 1./7. yüzyılın başlarında hızlanan bu rivayet süreci birçok şiirin derlenmesini, sonrasında da kayıt altına alınmasını beraberinde getirir. Bu süreç, şiirin asıl kaynağının badiye ya da badiyeden şehre göç eden bedevi Araplar olduğunu gösterir. İbn Sellâm'ın "Badiye ehlinden almadılar." vurgusu bu sürece atıftır.

İkinci husus ise, şiir rivayet etmenin yeterli olmadığını, şiirin inceliklerinin bilinmesinin de zorunlu olduğunu gösterir. Tedvinin arttığı bir dönemde çoğu kişi şiirleri aktarabilir, bu şekilde râvi sıfatını elde edebilir. Ancak ilim ehli tarafından esas alınan rivayet türü bilginin yoğunlukta olduğu ve rivayet edilen şiirler hakkında değerlendirmenin yapılabildiği rivayet türüdür. Bu yönden İbn Sellâm, rivayet ettikleri şiirlerin hangi kalitede olduğunu bilmeyenlerin ilk önce bunu şiirde uzman olan âlimlere arz etmeleri gerektiğini vurgular. Âlimlere arz edilmeden rivayet edilen şiirlerin hedef alınması muhtemeldir.

İbn Sellâm'a göre, güvenilir râvilerin ve ilim ehlinin reddettiği şiirleri yazılı belgelere dayanan suhufîlerin kabul etmemesinin imkânı yoktur. Bu durum, söz konusu dönemde rivayetin baskın özelliğini gösterir. Bu ise şiirde uzman olmayanlara karşı gelişen tepkinin hangi boyutlara ulaştığını ortaya koyar. Ebû Amr'ın bu konudaki "… Şiir gerçekten İbn İshâk'a aktarılan ya da suhufîlerin rivayet ettiği gibi olsaydı ona ihtiyaç duyulmaz, bilgi için delil olarak kullanılmazdı." açıklaması bunu destekler niteliktedir.[734]

Bu açıklamalardan şiirin dil bilgisi yönüyle sahih, aruz yönüyle de vezinli ve uyaklı olmasının yeterli olmadığı anlaşılır. 2./8. yüzyıl şiir âlimlerinden Ebû Amr'ın bu tepkisi dönemin âlimlerinin sahih olmayan şiirlere karşı mücadelesi-

[733] Ali Bulut, *İslâm Öncesi Arap Edebiyatının Mevsûkiyeti Meselesi*, s.38.
[734] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.11.

ni gösterir. Dikkat edilirse burada şiirin rivayetine dair bir tenkit bulunmamaktadır. Şiirin iç bütünlüğündeki tutarsızlık sahih kabul edilmemesinde etkili olur. Yani haklarında yeterli bilgi bulunmayan Âd ve Semûd gibi kavimlere Arapça şiirler isnat edilmesi Ebû Amr, Asmaî ve İbn Sellâm gibi şiir münekkitlerini harekete geçirir.

TABAKÂTÜ FUHÛLİ'Ş-ŞU'ARÂ'DA ŞİİR ELEŞTİRİSİ PROBLEMLERİ

İbn Sellâm *Tabakât*'ı sadece şairleri tabakalara ayırmak için telif etmez. Yukarıda ifade edildiği üzere o, şiir eleştirisini müstakil bir disipline dönüştürmeyi amaçlar. Tabaka projesi, bu amacın önemli bir aşamasını teşkil eder. Bu nedenle eserinde şiir başta olmak üzere nahiv, şiirin tarihi ve Arapçanın gelişimi gibi birçok konuya temas eder. Ayrıca önceki âlimlerin görüşlerini dikkate alarak rivayete yer verir. Şairleri doğru bir şekilde değerlendirmek için orijinal şiirlerin gerekliliği üzerinde durur. Bu ise İbn Sellâm'ın, yaşadığı dönemde revaçta olan şiirde intihal meselesi başta olmak üzere birçok probleme yönelmesini sağlar.[735] İbn Sellâm, şairleri ilmî bir şekilde değerlendirmenin yolunun Cahiliye döneminden kendisine ulaşan şiirlerin tetkik edilmesinden geçtiğinin farkındaydı. Bu farkındalıktan hareketle eserin mukaddimesinde şiir ve şairlerle ilgili birçok probleme temas eder. Bu başlık altında çalışmamızla doğrudan ilintili olması dolayısıyla *Tabakât*'ta öne çıkan şiir eleştirisi problemleri incelenmiştir. Bu problemler arasında özellikle İbn Sellâm'ın şiire yaklaşımına dikkat çekilmiştir.

İbn Sellâm'ın Şiirin Mevsûkiyeti Problemine Yaklaşımı

İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ta ele aldığı ilk problem şiirin mevsûkiyetidir.[736] Hatırlanacağı üzere bu problem klasik dönemle sınırlı kalmaz. Modern dönemde özellikle müsteşrikler tarafından gündeme getirilerek birçok tartışmaya konu olur.[737] Yukarıda Ebû Amr, Asmaî ve İbn Sellâm'ın şiirin sahih olanını ve üstün şairleri tespit etmedeki çalışmaları hakkında bilgi verilmişti. Aslında bütün bu çalışmalar, 1./7. yüzyıldan sonra gündeme gelen şiirin mevsûkiyeti problemi çerçevesinde şekillenir. "Bu kaside kime aittir? Falanca şair hangi şiirleri söylemiştir? Bu kaside Cahiliye döneminde mi yoksa İslami dönemde mi söylenmiştir? Cahiliye şiirlerinin özgün özellikleri var mıdır?" gibi birçok soru bu dönemden itibaren şiir eleştirmenleri tarafından dikkatle cevaplanmaya çalışılır.

İbn Sellâm'ın Cahiliye şiirinin mevsûkiyeti problemine yaklaşımını incelemeden önce problemin çıkış sebebi ve gelişimi hakkında bilgi vermek yararlı olacaktır. Zira ilerleyen satırlarda görüleceği üzere İbn Sellâm, konu hakkında

---

[735] Tabâne, *Dirâsât fî nakdi'l-edeb*, s.107-108.

[736] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.4; İbn Sellâm, *Tabakâtü'ş-şu'arâ*, nşr. Joseph Hell, s.15.

[737] Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Bulut, *İslâm Öncesi Arap Edebiyatının Mevsûkiyeti Meselesi*, (Ed.) Mustafa Çağrıcı, *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat* içinde, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019, s.15-56.

detaylı açıklamalar yapmaz. Bu nedenle, problemin arka planı bilinmeden söz konusu öz ve kısa açıklamaların tam olarak anlaşılamayacağını belirtmekte fayda vardır.

Problemin Ortaya Çıkışı: Teorik Arka Plan

Yaygın kabule göre Cahiliye şiirinin rivayeti 2./8. yüzyılın ortalarına kadar şifahi olarak devam eder. Bu dönemden sonra İslami ilimlerin tedvin edilmesiyle Cahiliye şiirinin tedvin süreci de başlar. Şiirlerin sonradan tedvin edilmesi, tedvin aşamasında rivayet kanallarının çeşitliliği, lafızlardaki farklılıklar ve râvilerin güvenilirliği gibi meseleler dolayısıyla Cahiliye şiiriyle ilintili olarak intihal, mevzu ve mevsûkiyet problemleri gündeme gelir. Mezkûr problemler erken dönemde Ebû Amr, Asmaî ve İbn Sellâm gibi Arap dili ve edebiyatının önde gelen isimleri tarafından tartışılır.[738] Şiir eleştirisini sistematik bir disiplin hâline getirmeye çalışan İbn Sellâm'la birlikte bu tartışmalar zirveye ulaşır. Ancak İbn Sellâm temel problemlere vurgu yapmasına rağmen Cahiliye şiirinin mevsûkiyeti, klasik dönem edebiyat âlimleri tarafından kabul edilen ancak üzerine gidilmeyen bir olgu hâline gelir.

Klasik eserlere dönük araştırmaların arttığı 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde ise Cahiliye şiirinin mevsûkiyeti tartışmaları klasik Arap şiirine ilgi duyan müsteşrikler tarafından gündeme getirilir. Bu tartışmalarda öne çıkan müsteşrikler Wilhelm Ahlwardt (ö. 1909), Charles Jacob Lyall (ö. 1920), Theodor Nöldeke (ö. 1930) ve David Samuel Margoliouth'tur (ö. 1940).[739] Mezkûr müsteşriklerin, Cahiliye şiirinin mevsûkiyeti noktasında benzer çalışmalar yapmakla beraber farklı sonuçlara ulaştıklarını söylemek mümkündür. Aşağıdaki açıklamada görüleceği üzere bu müsteşrikler arasında birbirinden farklı görüşler ortaya çıkar:

> … Bu durum, zamanla alanın araştırmacıları arasında temel üç farklı yaklaşımın oluşmasına yol açar. Birinci yaklaşım, Cahiliye şiirinin mevsûkiyetini ve otantikliğini toptancı bir şekilde reddetmekle ön plana çıkar. Daha çok Margoliouth ve izinden giden araştırmacıların tutumunu yansıtan yaklaşıma göre Cahiliye şiiri, Kur'an'ın nüzulünden sonra üretilmiştir. Nöldeke vb. müsteşriklerin benimsediği insafı muhtevi vasat bir reddedişi esas alan ikinci yaklaşımda ise bazı râvilerle ilgili aktarılan iddialar dolayısıyla Cahiliye şiirinin bir kısmının uydurma olduğu görüşü hâkimdir. Üçüncü yaklaşım ise söz konusu iki yaklaşıma karşı savunmacı olsa da

738 Ayrıntılı bilgi için bk. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s.20-57; Bulut, *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, 2019, s.46.

739 Mehmet Yalar, "Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2018), s.97-98.

> yer yer taarruzun devreye sokulduğu bir özellik arz eder. Cahiliye şiirinin özgünlüğünü savunan Mustafa Sâdık er-Râfiî (öl. 1937), Mahmûd Muhammed Şâkir (öl. 1997) ve Nâsırüddin el-Esed (öl. 2015) gibi isimler bu yaklaşımın önemli temsilcilerinden kabul edilir.[740]

Modern dönemde ilk olarak Batı'da ortaya çıkan bu tartışmaların Doğu dünyasına intikali müsteşriklerin görüşlerinin Doğu'daki bazı araştırmacılar tarafından doğrudan örnek alınmasıyla sonuçlanır. Bu araştırmacılardan biri Tâhâ Hüseyin'dir (ö. 1973). Margoliouth'un Cahiliye şiirinin mevsûkiyeti hakkındaki görüşlerinden etkilenen Tâhâ Hüseyin, *Fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî* adlı eserinde ve bu eserini okuttuğu derslerinde Cahiliye şiirinin mevsûkiyetini hedef alan bazı iddialar ileri sürer. Bu iddialar kamuoyunda ses getirerek büyük bir infiale yol açar.[741]

İslam'ın ilk yıllarında şiirin dinî, edebî ve tarihî işlevinin farkına varılması, muhafaza edilmesinde etkili olur. Elbette sözlü bir şekilde nesilden nesile aktarılan rivayetlerde bazı sorunlar meydana gelir.[742] Ancak bu sorunlara rağmen şiir rivayetine Hulefâ-yı Râşidîn döneminde de devam edilir. Fetihlerin artması sonucu İslam coğrafyasının genişlediği Emevîler dönemine gelindiğinde Arap kabileleri Arap yarımadasından uzak bölgelere gitmek yerine şehirlerde ikamet etmeye başlar.[743] İbn Sellâm'ın da dikkat çektiği üzere bu süreçte şehirlerde oluşan istikrar âlim râvilerin şiire yoğunlaşmasında etkili olur. Böylece diğer ilimlerle birlikte şiirin rivayet ve tedvin süreci başlar.[744]

Şiir rivayeti hakkında İbn Sellâm'ın yaptığı açıklamada işaret ettiği ilmî hareketlilik 2./8. yüzyıla denk gelir. Bu ise uzun kasidelerin ilk olarak nazmedildiği 5. yüzyıldan derlenmesine başlandığı 2./8. yüzyıl arasında üç yüz yıla yakın bir zaman aralığının oluştuğunu gösterir. Bu zaman aralığı dolayısıyla ortaya çıkan problemlere ek olarak bazı kabilelerin şiirlere eklemeler yapması, titiz olmayan râvilerin bazı kasideleri doğru rivayet etmemeleri gibi etmenler,[745] kayda geçirilen şiirin mevsûkiyeti konusunda ciddi iddiaların gündeme gelme-

---

740 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Araz, "Mahmûd Muhammed Şâkir: Risâle fi't-tarîki ilâ sekâfetinâ", *Dicle İlahiyat Dergisi,* 25/2 (Ocak 2023), s.759; ayrıca bk. Cihâd, "Nöldeke, Ahlwardt, Lyall ve Margoliouth'a Göre Cahiliye Şiirinin Otantikliği Meselesi, s.238-244.

741 Örnek için bk. Râfiî, *Tahte râyeti'l-Kur'ân*, s.6 vd.; ayrıca bk. Ali Tülü, *Mahmud Şakir ve Cahiliye Şiiri,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023, s.316-345.

742 Şâkir *Namat sa'b,* s.3 vd.

743 Ayrıntılı bilgi için bk. Mahmûd Şâkir, *Mevsûatu el-Futûhât el-İslâmiyye*, Amman: Dâru Üsâme li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002, s.121-199.

744 İbn Sellâm'ın konuyla ilgili açıklaması için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.25.

745 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.25.

sine sebep olur.[746] Aşağıdaki pasajda görüleceği üzere bu durum tedvin döneminde daha çok hızlanır:[747]

> 2./8. asrın ortalarından itibaren sair İslami ilimlerde yaşanan somut hareketlilik, şiire de yansır. Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 154/771), Hammâd er-Râviye (ö. 160/776-77 [?]), Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794 [?]), Halef el-Ahmer (ö. 180/796 [?]) ve Asmaî (ö. 216/831) gibi şiir ravileri ve eleştirmenlerin yoğun çabaları sonucu uzun bir zaman dilimine ve geniş bir coğrafyaya yayılan şiirin kahir ekseriyeti, bu dönemde rivayet yoluyla kayıt altına alınır. Şifahi bir şekilde sürdürülen şiir rivayetinin ilim için badiyeye yolculuk eden şiir ravilerinin derlemeleri sonucu kayıt altına alınması, şiirin alımlanması ve değerlendirilmesi konusunda büyük değişiklikleri de beraberinde getirir. Nitekim şiirin kayıt altına alınması, şiir eleştirisinin farklı açılardan yeniden şekillenmesinin yolunu açar. İhsan Abbas'ın (ö. 2003) da dikkat çektiği üzere dizgeli ve kurallı şiir eleştirisi, ancak telif faaliyetlerinin yerli yerine oturmasından sonra oluşur. Zira inceleme, tetkik etme ve gözlemleme ancak bu şekilde daha sağlıklı ve mümkün hâle gelir. Aynı şekilde Arap şiirinde meydana gelen yenilikler, Cerîr (ö. 110/728 [?]) ve Ferezdak (ö. 114/732) ya da Râî (ö. 97/716 [?]) ve Zürrumme (ö. 117/735) gibi Emevî şairleri etrafında gelişen eleştiri faaliyetleri, muhdes-kadim ayrımı, Kur'an'ın etkisiyle ortaya çıkan dil ve üslup eksenli çalışmalar da şiir eleştirisinin sistematik olma yolunda gelişmesine yadsınamayacak derecede katkı sağlar. 3./9. asırda klasik Arap şiir eleştirisinin teşekkülünde yukarıda sıralananların yanı sıra ön plana çıkan en önemli faktör, kanaatimizce şiirlerin kayıt altına alınmasında gündeme gelen mevsûkiyet (güvenilirlik) problemidir. İbn Sellâm'ın ifade ettiği üzere şiirin rivayet yoluyla derlenmesi sürecinde bazı Arap kabileleri, savaşlarla ve erdemliliklerle dolu mazilerini ölümsüzleştiren şiirlerin az olduklarını fark ederler. Bu durum, fazla şiire ve zengin geçmişe sahip diğer kabilelere yetişebilmek amacıyla söz konusu kabileleri, şairlere söylemedikleri şiirler isnat etmeye sevk eder. Alanında uzman âlimlerin müdahaleleri ve dikkatleri sayesinde şiir rivayetinde oluşan bu karışıklık büyük oranda giderilmesine rağmen intihal, serikât ve mevzû şiir gibi birçok problemin ortaya çıkmasının önüne geçilemez.[748]

---

[746] Ayrıntılı bilgi için bk. Bedevî, Dirâsâtü'l-Müsteşrikîn, s. 10 vd.; Sezgin, *Târîhu et-Türâsi'l-Arabî*, c.2/1, s.27-84; Mehmet Yalar, "Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi", s.95-120; et-Tihâmî el-Hânî, *Tâhâ Hüseyin ve'ş-Şi'rü'l-Câhilî: Nefehâtu'l-Müsteşrikîn ve Zilâlu'l-Arab*, Tunus: Dâru'l-Kütüb et-Tûnusiyye li'l-Kitâb, 2015, s.14 vd.; Bulut, *İslâm Öncesi Arap Edebiyatının Mevsûkiyeti Meselesi*, s.26-60.

[747] İsmail Araz, "Hicri Üçüncü Asırda Klasik Arap Şiir Eleştirisinin Teşekkülü", Hidayet Aydar vd. (Ed.), *Hicri Üçüncü Asırda İslâmî İlimler* içinde, İstanbul: İksad Yayınları, 2023, s.528.

[748] Ayrıntılı bilgi için bk. Esed, *Masâdirü'ş-şi'r,* s.188-283; Abbas, *Târîhü'n-nakd*, s.13-14; Sellâm, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga*, s.15-17; Bulut, *İslâm Öncesi Arap Edebiyatının Mevsûkiyeti Meselesi*, 26-56.

Cahiliye şiirinin genel olarak 2./8. yüzyılda tedvin edilmeye başlandığı hatırlanmalıdır. Bunun özellikle belirtilmesinin sebebi, Cahiliye şiirinin mevsûkiyetini hedef alanların, yüzyıllara dayanan sözlü geleneğin doğru bir şekilde nakledilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmeleridir. Aslında şiirin tedvin edilmesi konusunda farklı görüşler olduğu gibi yazının Araplardaki mevcudiyeti ve tarihi hakkında da farklı görüşler bulunur. Her ne kadar kaynaklar, yazının araç-gereçlerine işaret eden kullanımlara yer veren şiirlerden yola çıkarak yazının Cahiliye döneminde kullanıldığını ve bu dönemde şiirlerin tedvin edildiğini aktarsa da günümüze ulaşan şiir antolojilerinin 2./8. yüzyıla ait olduğunu söylemekte fayda vardır.[749]

Yazının Araplar tarafından yoğun bir şekilde kullanılmamış olması, rivayetin sözlü aktarıma dayanması, kabilelerin şiir konusunda rekabet etmesi ve râvilerin şiirlere müdahale etmeleri gibi problemler, şiirin mevsûkiyeti çerçevesinde bazı tartışmaları gündeme getirir. Rivayet edilen şiirlerin lafızlarında ihtilafların olmasının yanı sıra şiirlerin başka şairlere nispet edilmesi, aynı şaire ait kasidelerde iç bütünlüğün bulunmaması, şiire eklemelerin yapılması vb. etkenler, şiirin mevsûkiyeti konusunda birçok tartışmayı gündeme getirir. Şiir hakkındaki bu tartışmalar, şiirlerin gözden geçirilmesini sağlamasının yanı sıra bu şiirleri söyleyen şairlerin de eleştirilmesine katkıda bulunur. Bu ise 2./8. yüzyılda şiir eleştirisinin gelişmesinde etkili olur. Zira Cahiliye şiirinin uydurma olup olmadığı ve hangi şiirin sahih olduğu problemleri, Cahiliye döneminde de tartışılan "En üstün şair kimdir?" probleminin sistematik açıdan ele alınmasını beraberinde getirir. Günümüze ulaşan ilk şiir eleştirisi eseri *Fuhûle,* söz konusu şiir eleştirisi sürecine örnek olması bakımından önemlidir.

Esed'in ifadesiyle ilmî rivayet sürecinin ilk isimlerinden Ebû Amr, doğrudan bedevilerle ve Cahiliye şairlerinin neslinden gelenlerle görüşerek onlardan şiir rivayet eder.[750] Ancak 2./8. yüzyıldaki şiir rivayetinin Arap dilinde yetkin olan Ebû Amr gibi âlimlerle sınırlı kalmadığı bilinmelidir. Bunun yanında hem şair hem râvi olanlar, kabile râvileri, şair râvileri, rivayet ettiği şiirde gördüğü hatalara müdahale eden râviler, uydurma şiir râvileri ve âlim râviler vardı.[751] Ebû Amr ve Asmaî, âlim râviler tabakasını temsil ederler. Onlar hem Arap dilinin inceliklerini hem de dilin edebî yönünü bilmeleri dolayısıyla tecrübeli râvilerden kabul edilirler. Rivayetlerdeki hassasiyetleri sistematik rivayet anlayışının gelişmesinde önemli rol oynar. 2./8. yüzyıldaki şiir rivayetinin gelişimine dair

[749] Cahiliye şiirinin tedvini hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Esed, *Masâdirü'ş-şi'r*, s.23-184.
[750] Esed'e göre Ebû Amr, şiir rivayetinde bir ekoldü. bk. Esed, *Masâdirü'ş-şi'r*, s.251-254.
[751] Esed, *Masâdirü'ş-şi'r*, s.222-254.

Alman şarkiyatçı Scholer'in aşağıdaki açıklaması bu bağlamda zikredilmeye değerdir:[752]

> Aşağı yukarı 8. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren, özellikle Irak'ın güneyindeki şehirlerde yeni bir râvi türü ortaya çıktı: âlim râvi veya râviye (çoğulu râviyât) olarak adlandırılan, "büyük nakilciler". Bazı isimler bununla şöhret buldu: Genellikle Arap olmayan, İran kökenli, azatlı kölelerin çocukları olan bu râviler önemli bir rol oynadılar ve ilmî bir saikle kabilelerin sınırlarını aşan geniş çaplı derlemeleri muhafaza ettiler. "Manzum olan herhangi bir eser, dikkate değer olduğu sürece onlar tarafından muhafaza edildi. Böylece söz konusu eser, tamamen yerel bir yayından sonra sınırsız bir neşre konu olur.
>
> Bu râviler, şiiri koruma görevlerine ek olarak naklinden sorumlu oldukları şeyin kalitesini rivâyet sürecinde korumak ve mümkünse iyileştirmek istediler. Meşhur bir şair ve râvi, el-Hutay'e (ö. 7. yüzyıl ortaları), ölümünden kısa bir süre önce şöyle haykırır: "Kötü bir râvinin ellerindeki zavallı şiir!" Halef el-Ahmer de bir keresinde talebesi dil âlimi el-Asmaî'ye şöyle söyler: "Râvilerin, eskilerin şiirlerini düzeltme alışkanlıkları vardı.

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere çok yönlü gelişen şiir rivayeti farklı râvi grupları tarafından sürdürülür. Bu durum, zaten uzun süre sözlü gelenek dolayısıyla bazı sorunlarla karşı karşıya kalan Cahiliye şiiri için ciddi problemleri beraberinde getirir. İbn Sellâm, rivayetin karmaşık bir hâl aldığı dönemde râviler ile kabilelerin şiir intihalinde bulunduğuna dikkat çeker.[753] Ebû Amr ve dönemindeki şiir âlimleri bunun farkında olarak sahih şiiri sahih olmayanından ayırmaya çalışırlar. Ebû Amr'ın uydurma şiirler rivayet eden İbn İshâk'ı ya da sadece yazılı kaynaklara dayanan suhufîleri tenkit etmesi buna örnektir.[754]

Artan şiir intihaline karşı genel bir mücadele stratejisi çizmek zorunda kalan Asmaî ve İbn Sellâm'ın açıklamalarından fark edileceği üzere 2./8. ve 3./9. yüzyıllarda sözün kafiyeli olması, şiir kabul edilmesi için yeterli şart değildi. Aynı şekilde eski dönemlerden rivayet edilen sözlerin tetkik edilmeden kayda geçirilmesi şiir adına bir kazanım olarak kabul edilmiyordu. Asmaî, şiirin otantikliği meselesinden şairlerin şiirdeki kabiliyetleri meselesine kadar uzanan bu problemlerin farkındaydı. Tam da burada şairlerin değerlendirilmediği, hangi şiirin daha kaliteli olduğunun tespit edilmediği bir dönemde hocası Ebû Amr'dan aldığı derslerin de yardımıyla şairleri mercek altına alacak şekilde kapsamlı bir araştırma yapmaya karar verir. Araştırma sonucunda şiir ve şairler hakkında dö-

---

[752] Schoeler, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivâyet*, s.39-40.
[753] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.46-47.
[754] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.11.

nemindeki âlimlerin ulaşamadığı bilgilere ulaşır.[755] Şairlerin şiirlerini doğrudan rivayet etmek yerine eleştirel incelemeye tabi tutarak yeniden yapılandırır. Gerek katıldığı derslerde gerekse Basra'daki Mirbed panayırında şairlerin ve fasih Arapların söylediklerini kayıt altına alması Arap şiirine bütüncül bir perspektifle yaklaşmasında etkili olur.[756]

Üçüncü nesil şiir eleştirmenlerinden İbn Sellâm döneminde ise şiir rivayetinin yavaşladığı ve fasih Araplardan rivayette bulunmak için badiyeye yolculukların neredeyse durduğu söylenebilir. Nitekim İbn Sellâm'dan önce şiir rivayetiyle iki nesil uğraşmış, şiirleri kayıt altına almak için büyük çabalar gösterilmişti. Ebû Amr ve Hammâd birinci neslin önde gelen râvilerindendir.[757] Asmaî ise birinci neslin kazanımlarını esas alarak şiir eleştirisini bir adım öteye taşıyan ikinci nesil şiir râvilerindendir.[758] Son olarak İbn Sellâm, her iki neslin kazanımlarını sentezleyerek şiir eleştirisini müstakil bir ilme dönüştürmeye çalışan üçüncü nesil eleştirmenlerdendir.[759]

İbn Sellâm'a Göre Uydurma Şiir Türleri

İbn Sellâm'ın üçüncü nesil şiir eleştirmenlerinden olması, Ebû Amr'ın şiir intihali meselesine yaklaşımını ve Asmaî'nin şairleri nasıl incelediğini bildiğini, bu iki ismin ilmî tecrübelerinden faydalandığını gösterir. Bu nedenle o, Ebû Amr ve Asmaî gibi şiir rivayet etmek yerine var olan şiirleri incelemek için usul ve esaslar geliştirir. Eserinde en çok önem verdiği konulardan bir tanesi şiirin mevsûkiyeti olur. Bütün birikimini sahih rivayete, orijinal şiirlere ve güvenilir âlimlere yoğunlaştırır.[760] Şiirin eleştirilebilmesi ve şairlerin nesnel bir şekilde değerlendirebilmesi için aidiyetinden kuşku duyulmayan rivayetlerin dikkate alınması gerektiğini anlar. Bu ise ancak dönemin şiir eleştirisinde öne çıkan problemlerin tespit edilmesiyle mümkündür. Bunun farkında olan İbn Sellâm, şiir ve şairlerle ilgili telif ettiği eserin başında şiirin sıhhat noktasında bazı türlere ayrıldığına dikkat çeker. Bu konuda örnek bir dikkat ve ölçülülükle hareket eder.[761] Sahih şiirlerin yanında

---

[755] Sîrâfî, *Ahbârü'n-Nahviyyîn,* 47; Asmaî'nin ilmî kişiliği için ayrıca bk. Cübbâî, *el-Asmaî,* c.17-23.

[756] el-Kâlî, *Zeylü'l-Emâlî*, c.3, s.203.

[757] Esed, *Masâdirü'ş-şi'r*, s.252.

[758] Asmaî, *Fuhûle*, s.40-41.

[759] Şiir eleştirisindeki âlimlerin tabakaları için bk. Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.35.

[760] Süleymân eş-Şattî, "Kirâa fî mukaddimeti Tabakât fuhûli'ş-şu'arâ' li-İbn Sellâm", *'Alemü'l-Fikr*, Cilt.18, Sayı.1, 156.

[761] *Early Islamic Poetry and Poetics*, (Ed.) Suzanne Pinckney Stetkevych, Londra: Routledge, 2016, 1.

uydurma şiirlerin -ona göre fayda sağlamayan sözlerin- de bulunduğunu şu cümlelerle vurgular:[762]

> Şiirde -orijinali taklit edilerek- başkalarına isnat edilen (مصنوع), uydurma (مُفْتَعَل), mevzu (مَوْضُوع), faydası olmayan, Arap dilinde delil olarak kullanılamayan, edebî bir meseleye konu olmayan, içinden anlam çıkartılamayan, darbımesel olmayan, ne kaliteli medih ne de etkili hiciv olan, ne hoşa giden övgüye ne de tatlı bir nesîbe delalet eden birçok *söz* vardır. Bazıları bu *sözleri* kitaptan kitaba aktardı. Bu *sözleri* badiye ehlinden almadılar, aynı zamanda -tetkik için- ilim ehline de arz etmediler. İlim ehli ve sahih rivayette bulunanlar, şiirden bir kısmını geçersiz kabul ettiğinde birinin bunu bir sahifeden ya da bir suhufîden rivayet etmesi kabul edilemez.

İbn Sellâm'ın eserin 3. pasajında bu açıklamalara yer vermesi üzerinde durulmalıdır. O, eserin içeriğine dair bilgi verdiği 2. pasajın sonunda فَبَدأنَا بِالشِّعر (şiirle başladık) diyerek bu açıklamalara yer verir. Şiirin tanımını yapmak yerine sahih olmayan türlerine atıf yapması önemli bir ayrıntıdır. Bu durum, İbn Sellâm'ın yukarıda özetlenen tarihî arka planı çok iyi okuduğunu ve şiir eleştirisinde henüz nihai anlamda çözüme kavuşturulmamış problemlerin varlığından haberdar olduğunu gösterir. İlk başta şair ve şiirlere yer vereceğini belirttiği bir eserde "şiirle başladık." ifadesinden sonra "Şiir, şu özellikleri taşıyan edebî bir türdür." tanımına yer vermemesi nedeniyle *Tabakât*'ın iç bütünlüğünün sistematik olmadığı düşünülebilir. Ancak şiirin mevsûkiyetinin söz konusu dönemdeki önemi göz önünde bulundurulduğunda İbn Sellâm'ın bu geçişinin izah edilebilir olduğu anlaşılır. Dikkat edilirse o, sahih-gayrisahih bakımından şiire değindiği bu pasajda sahih şiire atıf yapmaz, sadece gayrisahih bulduğu türleri açıklar. Bu ise, İbn Sellâm dönemindeki şiir eleştirisinde hangi problemlerin öne çıktığını göstermesi açısından önemlidir.

İbn Sellâm, sahih olmayan ancak dönemindeki râviler tarafından şiir olarak aktarılan sözleri şiirle ilişkilendirerek üç kısma ayırır: Orijinal ve sahih şiirden hareketle uydurularak başkalarına isnat edilen (مصنوع), doğrudan uydurulan (مُفتَعَل) ve mevzu (مَوْضُوع). Bu kısımlar hakkında herhangi bir ayrıntı vermez. Bunun yerine şiirin uzmanlık gerektirdiğini vurgulayan açıklamalara yer verir. Bu durumun, İbn Sellâm'ın söz konusu kısımlardan tam olarak ne kastettiğinin tespitini zorlaştırdığı söylenebilir. Nitekim o, sahih olmayan şiiri sadece "uydurma" ya da "intihal edilen" şiirler kategorisi altında değerlendirmez. Buradan hareketle İbn Sellâm'ın şiire bakışını izah etmek için öncelikle söz konusu kav-

[762] İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.4.

ramlarla tam olarak ne kastettiğinin açıklanması gerektiği anlaşılır. Bu şekilde onun sahih olmayan şiirlere karşı nasıl bir yöntem takip ettiği, şairleri bu yönteme göre mi tabakalara ayırdığı ve şiirleri değerlendirmede hangi kriterleri göz önünde bulundurduğu anlaşılabilir.

Masnu

İbn Sellâm'ın hangi sözleri şiir kabul ettiğinin anlaşılabilmesi için sahih olmayan şiir türlerine atıf yaptığı 3. pasaj incelenmelidir. Pasajdaki şiir olarak kabul edilmeyen söz türleri izah edildiğinde İbn Sellâm'ın şiire yaklaşımının ayrıntıları ortaya çıkar. O, sahih görmediği şiir türlerine atıf yaparken ilk sırada masnu şiiri zikreder. Burada "şiir" ifadesinin kullanılmasının açıklama babından olduğu unutulmamalıdır. Diğer bir ifadeyle İbn Sellâm'ın açıklamalarını izah etmek amacıyla şiirleri kısımlara ayırdığını belirtirken "şiir" ifadesinin kullanılması konuyu anlaşılır hâle getirmek amacıyladır. İbn Sellâm'ın sahih şiir dışında tuttuğu bu sözleri "şiir" olarak tanımlamadığının altını çizmekte fayda vardır. İbn İshâk'ın aktardığı şiirler hakkında "vezinli ve kafiyeli sözlerdir, şiir değildir." değerlendirmesinde bulunması bunu teyit eder.[763]

İbn Sellâm, "şiir" adı altında aktarılan sözleri şiir kapsamında değerlendirmediğine göre 3. pasajın başındaki وَفِي الشعر (şiirde … vardır) ile başlayan cümlenin ne anlama geldiği tespit edilmelidir. Tevfîk Sa'd'ın da belirttiği üzere İbn Sellâm burada anlama etkisi olan önemli bir sıfat hazfeder. Buna göre cümle, وفِي الشعر المروي والمجموع في الكتبِ نَظْمٌ مَصنوعٌ şeklindedir. Bu şekilde mübteda, مصنوع kelimesi yerine "sıralı bir şekilde dizilen kelimelerle oluşan cümle" anlamındaki نَظم (dizili söz) olur.[764] Ondan sonra gelen مصنوع ifadesi ise نظم'ın sıfatıdır. Bu sıfatın dikkate alınmaması hâlinde İbn Sellâm'ın açıklamalarında tutarsızlığın olduğu iddia edilebilir. Zira o, İbn İshâk'ın aktardığı şiirlerin aslında şiir olmadığını, bilakis uyaklı sözlerden oluştuğunu belirtir. İbn Sellâm'ın lafız-anlam ya da dil bilgisi yönüyle herhangi bir eksikliği olmayan şiirleri sahih olmaması dolayısıyla "şiir" kabul etmemesi şiir mefhumuna yaklaşımında katı kriterler benimsediğine işarettir.

Şâkir, İbn Sellâm'ın şiire dair 3. pasajın ilk cümlesini ilk başta وفي الشعر شعرٌ (şiirde … şiir vardır) şeklinde kurmayı düşündüğünü ancak tasavvurundaki şiir anlayışının buna engel olduğunu ifade eder. Buna göre İbn Sellâm şiiri, şairin

[763] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.8.
[764] Tevfîk Sa'd, *Kadâyâ nakdiyye*, s.45-46.

lafız-anlam noktasındaki kabiliyetini yansıtan, ciddi bir cümle dizimine ve etkili sözlere sahip edebî bir çalışma görür. Dolayısıyla sahih görmediği sözleri şiir adı altında aktarmak istemez. Böylece 3. pasajın birinci cümlesini mahzuf bir mübtedanın sıfatı olarak doğrudan مصنوع kelimesiyle başlatır.[765]

İbn Sellâm, şiir adı altında aktarılan söz türlerinden masnu'a herhangi bir ayrıntı vermeden temas eder. Masnu, "bir şey üretmek, yapmak, ortaya çıkarmak" anlamlarına gelen ص-ن-ع sülâsî fiilinden türeyen meful formunda bir isimdir.[766] Kur'an'da Neml suresinde geçen bu fiil, "sanat" anlamına gelecek şekilde mastar formunda kullanılmıştır (صُنْع).[767] Başka bir surede ise mezîd fiillerden ifti'âl kalıbında اصْطَنَعْتُكَ (seçip yetiştirdim) şeklinde varit olmuştur.[768]

صنَع fiilinin farklı formlarda kullanılabilen bir yapıda olması bağlama göre anlam kazanmasını sağlar. صانع, صناع, مصنوع, صنع, مصنع vb. formlar, bu fiilin delaletinin zaman ve mekâna göre değişiklik arz ettiğini gösterir. Bu ise مصنوع kelimesiyle İbn Sellâm'ın tam olarak ne kastettiğinin tespitini güç hâle getirir. Kelimenin klasik dönemdeki kullanımı incelendiğinde "birisi tarafından yapılan, işlenmiş, mamul" anlamında kullanıldığı görülür.[769] Kişinin zorlanarak, güçlüğe katlanarak söylediği söz anlamına gelecek şekilde de kullanılır. Haccâc'ın aşağıdaki sözünde مصنوع kelimesi bu anlamdadır:[770]

هذا والله الكلامُ المطبوع لا الكلام المصنوعُ.

"Allah'a yemin olsun ki işte bu matbu (doğal) sözdür, masnu (yapmacık) değil."

Dikkat edilirse burada masnu söz, doğal bir şekilde söylenen ve konuşanın telaffuz ederken herhangi bir zorluk yaşamadığı, lafız-anlam yönüyle uyumlu olan matbu, yani doğal sözün karşıtı olarak kullanılır. Bu ise masnu sözün insanın selikasına aykırı olarak ağızdan çıkan, yeterince düşünmediği ve zahmetle ortaya koyduğu söz anlamına geldiğini gösterir.

Masnu kelimesinin farklı form ve bağlamlara göre anlamının değişebildiği ifade edilmişti. Bu ise kelimenin şiirdeki kullanımının nesirdeki kullanımından

---

765 Şâkir'in 3. pasaja dair ayrıntılı açıklamaları için bk. Şâkir, *Kadiyyetü'ş-şi'ri'l-Câhilî*, s.27-43.
766 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.8, s.208.
767 Kur'an, Neml Suresi, Ayet 88.
768 Kur'an, Tâhâ Suresi, Ayet 41; başka bir kullanım için bk. Kur'an, Tâhâ Suresi, Ayet 39.
769 Ebü'l-Fazl el-Meydânî, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire: Matbaatü es-Sünneti'l-Muhammediyye, 1374/1955, c.1, s.313.
770 İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c.1, s.330.

farklı anlamlara gelebileceğini gösterir. Kelimenin şiirle ilgili kullanıldığı bağlamlar dikkate alındığında bu tespitin doğru olduğu anlaşılır. Nitekim Sîbeveyh, içinde masnu kelimesinin geçtiği bir şiir beyti hakkında şu açıklamayı yapar:[771]

... وَهُو مصنوع على طَرَفَةَ، وَهُوَ لبعض العِباديينَ.

"… Bu beyit, Tarafe'ye isnat edilmiştir, aslında beyit İbâdîler'den bir şaire aittir."

Cümledeki مصنوع ifadesinden kasıt başka bir şaire *şiir isnat etmektir*. Ancak dikkat edilirse Sîbeveyh masnu olduğunu belirttiği bu beytin sonradan uydurularak Cahiliye şairi Tarafe'ye mi isnat edildiği yoksa Cahiliye şairlerinden bir şaire ait olup Tarafe'ye mi isnat edildiği hakkında bilgi vermez.[772] Bunun yerine مصنوع kelimesini على harf-i cerri ile kullanarak محمول على (isnat edilmiştir, onun söylediği iddia edilmiştir) anlamına gelecek şekilde aktarır. İbn Sellâm'ın aşağıdaki açıklaması Sîbeveyh'in ifadesindeki masnu kelimesinin محمول (isnat edilmiştir) anlamına geldiğini gösterir:[773]

وَرُوِيَ عنه شيء يُحمَل على لبيدٍ.

"Şa'bî'den, Lebîd'e isnat edilen şiirler rivayet edilmiştir…"

Açıklamada öne çıkan husus, يحمل على kullanımının يُسْنَدُ إلى anlamına geldiğidir. Nitekim İbn Sellâm, Şa'bî'nin (ö. 104/722) bazı şiirleri birbirine karıştırdığına ve farklı şairlere isnat ettiğine dikkat çeker. Bu bağlamda mezkûr açıklamayı yaparak Şa'bî'nin Lebîd'e isnat edilen şiirler rivayet ettiğini belirtir. Dikkat edilirse herhangi bir şiir uydurma faaliyetinden bahsetmez. Kim tarafından söylendiği bilinmeyen şiirlerin Lebîd'e isnat edildiğini belirtmekle iktifa eder.

Açıklamalara göre masnu kelimesinin "sonradan yapılan, hakiki olmayan, birine isnat edilen" şeklinde bir çatı anlamının olduğu ortaya çıkar. Şöyle ki Haccâc'ın sözünde masnu, tekellüf gerektiren söz ya da şiir anlamında kullanılır. Bu ise doğal olmayan bir eyleme işaret eder. Bu anlam, klasik Arap şiir eleştirisinde masnu ve matbu (doğal-zorlama) şair tartışmalarında öne çıkan mütekellif şair kimliğine benzerdir. Hatırlanacağı üzere Câhiz, Arapların sözlerinin selikaları sayesinde doğal bir şekilde ağızdan çıktığını ve etkili sözler söylemek için ek bir çaba sarf etmediklerini ifade eder. Bu konuda Arapların matbu, yani doğuştan gelen bir kabiliyete sahip olduklarını, zorlama söz söylemediklerini

[771] Sîbeveyh, *el-Kitâb*, c.3, s.159.
[772] Muhakkikin bu konudaki açıklaması için bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, c.3, s.159.
[773] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.60.

belirtir (وكانوا مَطْبوعِين لا يَتَكَلَّفُون).[774] Câhiz, eserinin başka bir yerinde ise kişinin matbu oluşunu karakteriyle izah eder. Buna göre kişinin risaleler ve hutbeler oluşturmaya eğilimi (tab‘, طبع) vardır. Ancak şiir söylemede böyle bir eğilimi bulunmayabilir.[775] İbn Kuteybe de şairleri yaratılıştan gelen yetenek itibarıyla şiirlerini doğal bir şekilde söyleyen şair ve kendini zorlayarak, çaba sarf ederek şiir söyleyen şair şeklinde iki kısma ayırır. Bunlardan birincisine matbu, ikincisine ise mütekellif adını verir.[776] Şu hâlde denilebilir ki İbn Sellâm, masnu kelimesiyle şiir adı altında aktarılan sözlere ve kim tarafından söylendiği tespit edilemeyen şiirlere atıf yapar. Bu ise onun, masnu kelimesinin 3./9. yüzyılda öne çıkan anlamını esas aldığını gösterir.

İbn Sellâm’ın masnu kelimesiyle şiirin kalitesini ve incelikle ortaya konulduğunu gösteren sanatı (صنعة) kastetmediği bilinmelidir. O, ilerleyen satırlarda şiirin bir sanat ve ustalık vasfı olduğunu belirtir.[777] Buradaki sanat kelimesi ile masnu kelimesi birbiriyle karıştırılmamalıdır. Hatırlanacağı üzere ص-ن-ع harflerinden türeyen kelimelerin bağlama göre farklı anlamlar kazandığı ifade edilmişti. 3. pasajın bağlamı dikkate alındığında masnu kelimesinin olumlu anlamda kullanılmadığı anlaşılır. İbn Sellâm, masnu kelimesiyle şiir olarak değerlendirilemeyecek sözlere atıf yapar. Bunu eserin ilerleyen sayfalarında şu ifadelerle vurgular:[778]

> “Bu beyitlerin masnu (مصنُوع) olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Bunlarla hikâyeler uzatılır. Ayrıca kralların huzurunda gece sohbetlerinde bunlardan istifade edilir. Krallar ise hangi şiirin kime ait olduğu gibi meselelerin detayına girmez.”

Lebîd b. Rebîa’ya isnat edilen beyitler hakkında bu açıklamayı yapan İbn Sellâm’a göre Lebîd kendisine isnat edilen beyitleri söylememiştir. İbn Sellâm’ın, kesin olarak söylemediğini bildiği hâlde Lebîd’e isnat edilen şiirleri mevzu (uydurulmuş) olarak nitelememiş olması dikkat çekmektedir. Bu durum, bir şaire isnat edilmek üzere kasten uydurulan şiirlerin yeri geldiğinde masnu kavramının dışında değerlendirildiğini gösterir.[779] Yani yapmacıklığa işaret

---

[774] Câhiz, *el-Beyân*, c.3, s.27-28.

[775] Câhiz, *el-Beyân*, c.1, s.208; Câhiz’in bu konudaki görüşlerinin tahlili için bk. Vefa Saîd Şehvân, “Cedeliyyetü’t-tab‘ ve’s-san‘a ‘inde’l-Câhiz (rü‘ye nakdiyye)”, *Mecelletü’l-Lugati’l-Arabiyye bi-Mekke*, Sayı.16, (Mart-Nisan, 2018), s.139-195.

[776] İbn Kuteybe, *eş-Şi‘r ve’ş-şu‘arâ’*, c.1, s.78-79, 89-90.

[777] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.5.

[778] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.61.

[779] Ayrıntılı bilgi için bk. Mahmûd Şâkir, *Kadiyyetü’ş-şi‘ri’l-Câhilî*, s.27-43; Tevfîk Sa‘d, *Kadâyâ nakdiyye*, s.46-47.

eden ve orijinal olmayana karşılık gelen masnu ile uydurma şiir anlamındaki mevzu arasında nüanslar vardır.

İbn Sellâm, masnu kelimesiyle şiir olmayan sözlere atıf yapmış olsa da bu sözlerin ne tür özellikler taşıdığını belirlemek önemlidir. Masnu olarak bilenen sözler belirlenmedikçe mevzu ve müfte'al kelimelerinin anlaşılamayacağını söylemek mümkündür. Şâkir, İbn Sellâm'ın masnu kelimesiyle ne kastettiğini tam olarak tespit edemediğini ifade eder. Bununla beraber Sîbeveyh'in وَهُو مصنوع على طَرَفَةَ، وَهُوَ لبعض العباديينَ açıklamasına yer verir. Ona göre açıklamadaki مصنوع kullanımı isnat etmek ve yüklemek anlamındadır.[780]

Masnu kelimesinin "isnat etmek, yüklemek" anlamı olmakla beraber İbn Sellâm, 3. pasajdaki masnu kelimesiyle doğrudan bunu kastetmez. Zira İbn Sellâm, bu kelimeyle şiirlere atıf yapmaz. Bilakis şiir adı altında aktardığı sözlere atıf yapar. Sîbeveyh'in verdiği örnekte geçen beyit ise, Tarafe'ye isnat edilecek kadar kaliteli görülür. Bu durumda Sîbeveyh'in, مصنوع kelimesini, "bir şairin şiirini başka bir şaire isnat etmek" anlamında kullandığı anlaşılır. Dikkat edilirse Sîbeveyh bu anlama işaret ederek beytin İbâdîler'den birine ait olduğunu söyler.[781] Dolayısıyla burada "uydurmak, üretmek, şiir adı altında söz söylemek" anlamları bulunmamaktadır. Daha önce belirtildiği üzere İbn Sellâm, masnu kelimesiyle uydurma sözlerin şiir adı altında rivayet edilmesini kasteder. Ancak buradaki uydurma, mevzu kavramında öne çıkan uydurmadan farklıdır. Masnu, aidiyeti tespit edilmeyen bayağı sözlerin -şiir adı altında- bazı şairlere isnat edilmesidir. İbn Sellâm'ın, eserin ilerleyen satırlarında aktardığı ifadeler de bu anlamı teyit eder. Şiir eleştirisindeki uzmanlığa dikkat çeken İbn Sellâm, Halef el-Ahmer ve Hallâd el-Bâhilî (ö. 220/835) arasında geçen şu konuşmayı aktarır:[782]

"Hallâd: Rivayet edilen bu şiirleri neye dayanarak reddediyorsun?

Halef: Bu şiirler arasında faydası olmayan masnu (مصنوع لا خير فيه) şiirler olduğunu biliyor musun?..."

Halef'in cevabındaki مصنوع لا خير فيه ifadesi, İbn Sellâm'ın 3. pasajdaki مصنوع مُفْتَعَل موضوع كثيرٌ لا خَيرَ فيه cümlesiyle aynıdır. Halef'in مصنوع ifadesi üzerinde durulduğunda bunun orijinal şiirin yapısını yansıtmayan ve doğal olmayan şiirler anlamına geldiği anlaşılır. Nitekim Hallâd, Halef'e şiir olarak rivayet edilen

[780] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.4, dipnot no: 1.
[781] Sîbeveyh, *el-Kitâb*, c.3, s.159.
[782] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.7.

sözleri nasıl reddettiğini sorar. Burada reddetmek (تَرُدُّ), kabul etmemek anlamındadır. Yani Halef, bazı şiir rivayetlerini kabul etmemiştir. Şiirin kabul edilmemesi ise ancak üç sebeple olur. Bunlar: a) Şiirlerin başka şairlerden alınmış olması. b) Kim tarafından söylediğinin bilinmemesi. c) Bazı nedenlerden ötürü uydurulmuş olması.

Halef'in ilk iki sebepten ziyade üçüncü sebebe atıf yaptığı söylenebilir. Zira o, لا خَيرَ فيه (işe yaramaz) diyerek kabul etmediği şiirlerin hiçbir işlevinin olmadığına dikkat çeker. Bir şairden alınan şiirlerin başka bir şaire nispet edilmesinin (intihal) لا خير فيه cümlesi altında değerlendirilmesi mümkün değildir. Zira buradaki problem şiirin özünde değil sıfatındadır. Şöyle ki söylemediği hâlde bir şaire isnat edilen şiir özü itibarıyla problemli kabul edilemez. Aynı dönemde yaşamış şairler arasında bu türden isnatların olması mümkündür.[783] Bu harici bir durum olduğu için şiirin edebî değerine, yapısına ya da temasına zarar vermez. Söyleyeni tespit edilemeyen şiirler için de aynı durum söz konusudur. Bu şiirlerin لا خَيرَ فيه kısmına girmediğine dikkat edilmelidir. Nitekim bu tür şiirlerde asıl problem mevsûkiyettir. "Hangi şair bunu söylemiştir? Bu şiirler hangi şairin şiirlerine ya da hangi döneme daha yakındır?" soruları söyleyeni bilinmeyen şiirler çerçevesinde ortaya atılır. Burada "Bu şiirlerin kaliteli olmamasının sebebi nedir? Bu şiirlerde Arap kültürüyle çelişen bilgilere yer verilmesinin sebebi nedir?" gibi şiiri esas alan sorular gündeme gelmez. Bu ise söz konusu şiirlerin لا خَيرَ فيه kısmına dâhil olmadığını gösterir.

Açıklamalara göre masnu kelimesiyle Halef'in üçüncü sebebe, yani birtakım nedenlerden ötürü şiirlerin uydurulmasına atıf yaptığı anlaşılır. Dikkat edilirse uydurma şiir, yukarıda aktarılan ve daha çok isnat ya da intihalle ilgili olan şiirlerden farklıdır. Zira uydurma şiirde esas olan şiirin özü ve iç bütünlüğüdür. Tam da burada Halef'in لا خَيرَ فيه ifadesinin neye karşılık geldiği ortaya çıkar. Halef, Arapların arşivi olarak kabul edilen sahih şiirlerin aksine uydurma şiirlerin tarih, kültür, edebî üslup vb. konularda hiçbir işlevinin bulunmadığını ifade eder. Bu nedenle bu tür şiirlerin dikkate alınmaması gerektiğini vurgular. Hatırlanacağı üzere İbn Sellâm da Lebîd'e isnat edilen (مصنوع) şiirlere değinerek biçime ve iç bütünlüğe dikkat çeker. Ona göre söz konusu şiirler, hikâyelerin uzatılmasında ve kralların katıldığı gece sohbetlerinde söylenen sözler türündendir.[784]

---

[783] Esed'in bu konudaki kapsamlı analizleri için bk. Esed, *Masâdirü'ş-şi'r*, s.287-478.
[784] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.61.

Son tahlilde, İbn Sellâm'ın masnu kelimesiyle Halef'in de işaret ettiği sözlere atıf yaptığı çıkarımında bulunulabilir. O, Halef gibi şiirde "fayda sağlamayan" sözlerin bulunduğunu belirterek bu sözler arasında masnu türüne işaret eder. Fayda sağlamayan kısımlara "söyleyeni belli olmayan ya da başka şairlere isnat edilen" şiirlerin dâhil edilemeyeceği anlaşıldığına göre İbn Sellâm'ın masnu kelimesiyle şiir adı altında uydurulmuş sözleri kastettiği ortaya çıkar. Bunun yanında masnu kelimesinin dönemin edebiyat âlimleri tarafından "doğal ve kaliteli şiirin" karşıtı olarak kullanıldığı dikkate alındığında İbn Sellâm'ın bunu "orijinal şiirden farklı olan sözler" anlamına gelecek şekilde aktardığı söylenebilir. Nitekim Câhiz'in aktardığı rivayette Asmaî, selikaya uygun şiir söylememesi dolayısıyla Hutey'a'yı eleştirir. Câhiz'a göre şiirlerde görülen sanat (yapmacıklık) Asmaî'nin değerlendirmesinde etkili olur.[785] Bu yönüyle masnu kelimesi, matbu kelimesinin zıttı olarak değerlendirilebilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, masnu türündeki şiirlerin, klasik Arap şiir eleştirisinde farklı açılardan değerlendirildiğidir.[786] İbn Sellâm, masnu kelimesiyle söz konusu müspet değerlendirmeleri kastetmediği, daha çok şiire benzetilerek şairlere isnat edilen sözleri kastettiği unutulmamalıdır.[787]

Müfte'al

3. pasajda şiir adı altında aktarılan ancak İbn Sellâm'ın hiçbir şekilde şiir kabul etmediği ikinci söz türü ise müfte'aldir. ف-ع-ل kök harflerinden türeyen müfte'al, masnu gibi birçok anlam ve formda kullanılır. Şiir bağlamında fail formunda (مفتعِل) kullanıldığında *yeni bir şiir söylemek* anlamına gelir.[788] Nâbiga eş-Şeybânî'nin (ö. 121/739) aktarılan beytindeki müfte'il bu anlama gelir:[789]

والنَّاسُ فِي الشِّعرِ: فَرَّاثٌ وُمجْتَلِبٌ ... وَناطِقٌ مُحْتَذٍ، مِنْهُمْ وَمُفْتَعِلُ

"İnsanlar şiir söylemede birkaç kısımdır: İşkembeden atan, başkasının şiirinden alan, başka bir şairin izinden giden ve yeni -özgün- şiirler söyleyen."

---

785 Câhiz, *el-Beyân*, c.1, s.206 ve c.2, s.13.

786 Lafız-anlam ve terkipler üzerinde düşünerek şiir söyleyen şairler (ehlü's-san'a) hakkında bk. Câhiz, *el-Beyân*, c.2, s.13.

787 Masnu kelimesinin şiir eleştirisindeki anlamları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cebbûr Abdünnûr, *el-Mu'cemü'l-edebî,* 2. Basım, Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1984, s.158-159; Ahmed Matlûb, *Mu'cem en-nakdi'l-Arabî el-kadîm,* Bağdat: Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfiyye el-'Âmme,1989, c.2, s.300-302.

788 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/529.

789 *Dîvânu Nâbiga Benî Şeybân*, thk. Ahmed Nesîm, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1351/1932, s.96.

Beyitte Nâbiga, müfte'il kelimesini "yeni şiirler söyleyen" anlamına gelecek şekilde fail formunda kullanır. Buna göre افتَعَلَ fiili, "yeni bir şey yapmak, yeni bir şey söylemek" anlamına gelir. Kümeyt el-Esedî'nin (ö. 126/744) beytindeki افتعل lafzı da bu anlamdadır:[790]

ولن أَبِيتَ منَ الأسرار هَيْمَنَةً ... على دَقَاريرَ أحْكِيهَا وأفْتَعِلُ

"Sırları ifşa etmem, felaketlere yol açan dedikodular yapmam, kendimden de bir şeyler üretmem."

Kümeyt'in beytindeki أفتعِلُ lafzı, olmayan bir şeyin sonradan oluşturulması ve gündeme getirilmesi anlamındadır. Dikkat edilirse beyitte dedikodular anlamındaki دقارير ifadesinden sonra "anlatmak, söylemek, iletmek" gibi anlamlara gelen أحكيها fiili getirilir. Daha sonra getirilen أفتعل fiiliyle "gerçekleşmeyen şeyin anlatılması" ya da "dedikoduya yol açmayan şeylerden dedikodunun çıkarılması" anlamı kastedilir. Zira أفتعلُ fiili beyitte دقارير kelimesine dönen mahzuf bir mefule atıftır. Cümlenin aslı على دقارير أحكيها وأفتعلها şeklindedir. Ancak kafiye uyumu dolayısıyla Kümeyt, bağlamdan da anlaşılabilen mefulü hazfeder.[791] Bu ise أحكي ve أفتعل fiilinin bir arada kullanılmasıyla ortaya çıkan anlam inceliklerinin anlaşılmasını sağlar. Buna göre أحكي "var olan bir şeyi anlatmak" anlamına gelirken, أفتعل "olmayan bir şeyi anlatmak" anlamına gelir.

افتعلَ fiilinin meful formu da "bir şeyi yaratmak, olmayan bir şeyi anlatmak" anlamına gelecek şekilde kullanılır. Bu bakımdan شِعر مفتَعَلٌ, şairin, başka bir şairin şiirdeki yöntemini takip etmeden söylediği şiire denir.[792] Bu anlamdan hareketle İbn Sellâm'ın müfte'al kelimesiyle "şairin yeni şiirler söylemesi" anlamını kastettiği çıkarımına varılmamalıdır. Zira "yeni şiirler söylemek" anlamı özü itibarıyla müphemdir. Dolayısıyla "yeni şiirlerden" maksadın ne olduğu izah edilmeden İbn Sellâm'ın müfte'al kullanımı hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapmak güçtür.

---

790 *Şi'r el-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî*, haz. Dâvûd Sellûm, Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1969, c.2, s.13.

791 Hazfin bu türüne dair bk. Halil İbrahim Kaçar, *Edebî Yönden Hazif Üslûbu (Eksiltili İfadeler)*, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007, s.86.

792 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.11, s.529.

Müfte'al şiir, yeni olmakla birlikte Arapların şiir inşa etmedeki yöntemlerine uymayan sözlere denir. İbn Manzûr, müfte'al kelimesini şiirle birlikte kullanmış olsa da (شعر مفتعل) İbn Sellâm, bu kategoriye giren sözlerin şiir olmadığına atıf yapar. Masnu ve müfte'al kelimelerini birbirine yakın anlama gelecek şekilde "sonradan üretilen" anlamında kullanır. *Tabakât*'ta iki kullanımın fiil formuna yer veren İbn Sellâm şu açıklamayı yapar:[793]

> Ebû Ubeyde bana şunu aktardı: İbn Dâvûd b. Mütemmim b. Nüveyre, bedevilerin yaptığı gibi hayvan sürüleri ve yemek gibi bazı şeyleri satmak üzere Basra'ya geldi ve Nahît denilen bölgede konakladı. Ben ve İbn Nûh el-Utârîdî yanına gittik. Ona babası -yani dedesi- Mütemmîm'in şiirlerini sorduk. Bu sırada ihtiyaçlarını giderdik ve eşyalarını satın aldık. Babasına ait rivayet ettiği şiirler bitince şiirlere eklemeler (يَزِيدُ) yapmaya ve kendinden şiir üretmeye (يَصْنَعُ) başladı. Bir de baktık ki eklediği ve ürettiği şiirler, -kalite bakımından- Mütemmim'in şiirlerinin gerisindedir. Gördük ki Mütemmim'in şiirlerini esas alarak şiirler üretiyor. Mütemmim'in zikrettiği mekânları zikrediyor, tanık olduğu savaşları anlatıyor. Bunu üst üste yapınca bu şiirleri kendinden ürettiğini (يَفْتَعِلُ) anladık.

Klasik Arap şiir eleştirisinin önemli konularından biri olan uydurma şiir meselesine ve bu meselenin sebep olduğu mevsûkiyet problemine önemli bir örnek olan bu pasajda İbn Sellâm, sahih olmayan şiir için üç farklı kullanıma yer verir. Şiirlerin nasıl uydurulduğunu ya da üretildiğini ayrıntılarıyla açıklamak için yaşanan bir olayı aktarır. Şöyle ki Ebû Ubeyde Muhadram şairlerden Mütemmim b. Nüveyre'nin (ö. 30/650) şiirlerini asıl kaynaktan almak için neslinden olan İbn Dâvûd'u ziyaret eder. İbn Dâvûd'un şehirde yaşamadığı ve bedevi olduğu ayrıntısı üzerinde durulmalıdır. Zira Ebû Ubeyde gibi ikinci nesil şiir râvileri, şiir rivayeti ve tedvininde titizlik gösterir, herkesten şiir rivayet etmezlerdi. İbn Dâvûd'un badiyeden gelmesi ve önemli bir şairin akrabası olması, Ebû Ubeyde'nin ondan şiir dinlemesinde etkili olur.

Ebû Ubeyde'ye göre İbn Dâvûd ilk başta dedesi Mütemmim'in şiirlerini rivayet eder. Ancak orijinal şiirleri rivayet etmeyi bitirince bu kez şiirlere ekleme yapar. Ebû Ubeyde bunu ifade etmek için "eklemek" anlamındaki يزَيد fiilini kullanır. İbn Dâvûd'un hangi şiirleri eklediği, bunların amcası Mâlik b. Nüveyre (ö. 11/632) ya da başka bir şaire mi ait olduğu bilinmemektedir. Ebû Ubeyde bu konuda herhangi bir ayrıntı vermez. Ancak يَزيد fiilinden sonra "şiir üretmek,

[793] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.47-48.

uydurmak" anlamına gelen يصنع fiiline yer vermesi, İbn Dâvûd'un eklediği şiirlerin kendisine ait olduğunu ve sonradan söylendiğini gösterir. Diğer bir anlatımla bu şiirler, Mütemmim döneminde yaşayan bir şaire ait değildir. Sonradan üretilen şiirlerdir. Bunu Ebû Ubeyde'nin "Mütemmim'in şiirlerinin gerisindedir." (كلام دون كلام مُتَمِّم) ifadesi teyit eder. Ebû Ubeyde, İbn Dâvûd'un eklediği şiirlerin kaliteli olmadığını ve sonradan üretildiğini şiirlerin kaliteli olmamasından anlar. İbn Dâvûd'un, dedesi Mütemmim'in zikrettiği mekân ve savaş isimlerinin aynısını zikrettiğini fark eden Ebû Ubeyde, bu şiirlerin "sonradan üretilmiş" (يفْتَعِل) olduğu çıkarımında bulunur.

Ebû Ubeyde'nin يَزِيد ,يَصْنع ve يَفْتَعل fiillerini bir arada kullanmasının üzerinde durulmalıdır. Bu üç fiilin, "kaliteli olmayan uydurma ve sonradan üretilmiş söz" için kullanıldığı göz önünde bulundurulmalıdır. Ebû Ubeyde'nin açıklamasından hareketle İbn Sellâm'ın masnu ve müfte'al kelimeleriyle ne kastettiği daha açık hâle gelir. Hatırlanacağı üzere İbn Sellâm, sırasıyla aktardığı masnu, müfte'al ve mevzu sözlerden sonra لا خير فيه (işe yaramayan, faydası olmayan) ifadesine yer verir.[794] Ebû Ubeyde'nin "Mütemmim'in şiirlerinin gerisindedir." (كلام دون كلام مُتَمِّم), "dedesinin şiirlerini esas alıyor" (يحتذي على كلامه), "Mütemmim'in zikrettiği mekânları ve savaşları zikrediyor" (فَيَذكُرُ المواضع التي ذكرها متمم والوقائع) ifadeleri incelendiğinde İbn Sellâm'ın "işe yaramaz, faydası yok" tespitinin ne anlama geldiği anlaşılır. Şöyle ki Ebû Ubeyde, İbn Dâvûd'un eklediği şiirlerin -İbn Sellâm'a göre sözlerin-, a) kaliteli olmadığını ve b) Mütemmim'in aktardığının tekrarı olduğunu belirtir. Bu ise iki açıdan söz konusu şiirlerin faydası olmadığını gösterir:

a) Şiirlerin kaliteli olmaması, Arap dili konusunda argüman olarak kullanılmasına engeldir. Zira bu tür şiirler hem morfolojik hem de sentaktik açıdan zayıftır.
b) Bu şiirler, Arap kültürü ve tarihi hakkında bilgi almak için de kullanılamazlar. Zira bu şiirlerin aslı ve orijinali bulunmaktadır. Şiirler, bu orijinalin tekrarından başka bir şey değildir.

Fark edileceği üzere İbn Sellâm'ın, masnu ve müfte'al sözlerin şiir adı altında aktarılmasına karşı çıkmasının arka planında ciddi sebepler bulunur. O, şiir mefhumundan hareketle ne dil ne de kültür yönüyle hiçbir katkısı olmayan söz-

[794] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.4; Halef'in benzer ifadeleri için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.7.

lerin rivayet edilmesine karşı çıkar. Şiirleri sadece uyaklı ve vezinli olup olmamaları yönünden incelemez. Ayrıca biçimi, muhtevayı ve üslubu inceler. Kuşku yok ki bu konuda gösterdiği hassasiyette Ebû Ubeyde ve Asmaî gibi hocalarının şiire bakışının etkisi vardır. Şairlerin şiirlerini titizlikle inceleyen Asmaî'nin ve yukarıdaki örnekte olduğu üzere Ebû Ubeyde'nin rivayet edilen şiirleri tetkik etmesi bunu gösterir.[795]

Mevzu

İbn Sellâm'ın şiir adı altında aktarılmasına karşı çıktığı ve hiçbir şekilde şiir olarak tanımlamadığı üçüncü söz türü ise mevzudur.[796] Özellikle hadis usulünde öne çıkan mevzu kavramı hadis adı altında uydurulmuş sözlere denir. Bu tür sözlere hadis denilmez. Bunun yerine "uydurulmuş sözler" denir.[797] İbn Sellâm da 3. pasajda mevzu türündeki sözleri şiir kabul etmez. Bunların şiir olarak rivayet edilen sözler olduğunu belirtir.

Masnu ve müfte'al kelimeleri gibi mevzu kelimesi de bağlama göre birçok anlama sahiptir.[798] Ancak gerek hadis usulünde gerekse şiir eleştirisinde "uydurulmuş" anlamı öne çıkar. Terminolojik anlamı dikkate alındığında mevzu kavramının masnu ve müfte'al kavramlarının delaletini de kapsadığı anlaşılır. Nitekim hadis usulü eserlerinde kavram, "sonradan üretilmiş, uydurulmuş" anlamlarına gelecek şekilde izah edilir. İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), eserinde kavramı şöyle tanımlar:[799]

وهو المُخْتَلقُ المصْنُوعُ.

"Mevzu, sonradan üretilen masnu sözdür."

Bu tanımda المختلق, sonradan uydurulmuş ve orijinal olmayan anlamında olup İbn Sellâm'ın müfte'al kavramına; masnu ise gerek kullanımı gerekse delaleti itibarıyla masnu kavramına delalet eder. Şu hâlde İbn Sellâm'ın mevzu kavramıyla uydurulan şiirleri kastettiği anlaşılır. Ancak bu tanım şöyle bir soruyu gündeme getirir: "Mevzu kavramı diğeri iki kavramı kapsayan bir anlama sahiptir. Müfte'al ve masnu kavramlarının da genel olarak uydurulan söz anlamına geldiği bilindiğine göre mevzu kavramının nasıl bir farkı vardır?"

---

795 Asmaî, *Fuhûle*, s.42-43.

796 Régis Blachère, *Târîhü'l-edebi'l-Arabî*, s.176-187.

797 Çakan, *Hadis Usûlü*, s.119.

798 Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.8, s.396-401 (و-ض-ع).

799 Ebû Amr İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nûreddîn Itr, Dımaşk: Dâru'l-Fikr,1406/1986, s.98.

Tevfîk Sa'd'ın dikkat çektiği gibi mevzu, kasten uydurulan sözdür. Aslında gerek müfte'al gerekse mevzu için kasten yapılan bir eylem söz konusudur. Ancak mevzu sözler, özel olarak uydurulmalarıyla öne çıkar.[800] Hadis olarak aktarılan mevzu sözler, bu yönüyle zayıf hadisler arasında en tehlikeli uydurma sözlerden kabul edilir. Bu tür sözlerin rivayeti -mevzu olduğunun açıkça belirtilmesi dışında- hiçbir şekilde caiz değildir.[801]

Açıklamalardan anlaşılacağı gibi masnu, müfte'al ve mevzu, sonradan üretilerek şairlere isnat edilen sözlere denir. Bu tür sözler, bazı râviler tarafından şiir adı altında rivayet edilerek şiirde mevsûkiyet probleminin gündeme gelmesine neden olur. Şiir eleştirisinde uzman olan Asmaî vb. âlimler, bu tür sözlerin kaynağını tespit edebiliyorlardı. Asmaî'nin kadim Arap şairlerinden Mühelhil b. Rebîa hakkındaki "Mühelhil'e ait -olduğu bilinen- şiirlerin çoğu sonradan kendisine isnat edilmiştir (محمول عليه)." açıklaması bu konudaki bilgisini gözler önüne serer.[802]

Asmaî, Mühelhil'in şiirlerinin sonradan kendisine isnat edilen masnu şiirler olduğunu belirtir. Bu tespit, Asmaî'nin şiir rivayetindeki hassasiyetini gösterir. Kaynaklarda Mühelhil'in uzun kasideler hâlinde şiir söyleyen, beyit sayısını uzatan ve Eyyâmü'l-Arab'ı şiirde anlatan ilk şair olduğu aktarılır.[803] İbn Sellâm, Asmaî'nin Mühelhil'in şiirleri hakkındaki değerlendirmesinin gerekçesini, kabilelerin şiirlere ekleme yapmalarıyla ve râvilerin şiir rivayetindeki temayülleriyle izah eder.[804]

Mühelhil'in şiirlerine yapılan müdahaleler başka şairlerin şiirlerine de yapılır.[805] Yukarıda ifade edildiği üzere bu durum 2./8. yüzyılda şiirde mevsûkiyet problemine yol açar. Ancak sistematik şiir eleştirisi olmadığı için şiir eleştirmenleri üzerinde ittifak edilen kavram ya da usul ve esaslar olmadan mezkûr problemi çözmeye çalışırlar. Bu nedenle, يَزِيد eklemek, يَنْحَلُ (intihal etmek), مَحمول (masnu), موضوع (uydurulmuş), مفْتَعَل (üretilmiş), مصنوع (uydurulmuş), منحول (intihal edilen şiir) gibi kavramları kullanırlar. Aralarında ince ayrımlar olsa da يَنحَلُ (intihal etmek) dışındaki kavramların tümünün "uydurulmuş" şiirlere atıf olduğu unutulmamalıdır. İntihal, aynı dönemde yaşayan şairlerin şiirlerinde ola-

800 Tevfîk Sa'd, *Kadâyâ nakdiyye*, s.52.
801 İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, s.98.
802 Asmaî, *Fuhûle*, s.36-37.
803 Cumahi, *Tabakât*, c.1, s.39; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.297; Merzübânî, *el-Müvaşşah*, s.91.
804 İbn Sellâm'ın verdiği bilgiler için bk. Cumahi, *Tabakât*, c.1, s.39-46.
805 Asmaî, *Fuhûle*, s.42 ve 64.

bileceği gibi, şiirlerin geçmiş dönem şairlerine isnat edilmesiyle de gerçekleşebilir. Dikkat edilirse burada "şiir" adı altında değerlendirilen bir isnat söz konusudur. Diğer kavramlar için böyle bir isnattan bahsetmek güçtür. Şâkir'in aşağıdaki açıklaması bu ayrıntıya dikkat çekmesi bakımından önemlidir:[806]

> Açıklamam gereken başka bir konu kaldı… Önceki satırlarda İbn Sellâm'ın, Hammâd hakkındaki "Şaire başka bir şairin şiirlerini isnat ederdi (ينْحل)." açıklamasını aktardım. Ayrıca Halef'in, 'Hammâd'dan Arap şiirlerinin sahih olanını alır, intihal edilmiş olanları ona verirdim. Biraz kavrayışı kıt olduğu için bunu anlamazdı.' sözlerine, sonrasında da İbn Kuteybe'nin, 'Halef, bu kasideyi söyleyerek Teebbeta Şerran'ın kız kardeşinin oğluna isnat etti (نحلها). O, şiir söyler ve bunları Cahiliye Araplarına isnat ederdi (ينحله).' açıklamasına yer verdim. Ancak İbn Kuteybe'nin açıklamasındaki نَحَل kelimesinin anlamı ile İbn Sellâm ve Halef'in açıklamalarındaki anlamının karıştırılması Tâhâ Hüseyin'in *Fi'ş-Şi'ri'l-Câhilî* ve *Fi'l-Edebi'l-Câhilî* eserlerinde gördüğün gibi Cahiliye şiiri ve rivayeti konusunda sürüp giden bir karışıklığa yol açtı. İbn Kuteybe, نَحَلَها ve يَنْحَلُهُ المُتَقدِّمين ifadeleriyle, bazı şiir râvilerinin ya da müvelledûn şairlerin şiir söylemesi, sonrasında da bu şiiri mütekaddim şairlere isnat etmesini kastetmiştir. Bu bakımdan İbn Kuteybe, نَحَل kelimesini dildeki 'Bir sözü söylemeyen kişiye isnat etmek' anlamını esas alarak kullanmıştır. Bu tür şiirlere ve oluşan isnada menhûl (منحول) denilmez. Buna mevzu ve masnu (موضوع ومصنوع) denir. Birinin, bir şairin şiirini başka bir şaire isnat etmesi anlamındaki intihale gelince; İbn Sellâm ve Halef'in açıklamalarında öne çıkan bu menhûl terim anlamına daha yakındır. Buradaki menhûl şiirle aslında şu kastedilir: Râvilerden birinin elinde mütekaddim bir şaire ait şiirler vardır. Râvi, bu şiirleri başka bir mütekaddim şaire isnat eder. Burada oluşan karışıklık şiirin nispetindedir, başka bir şeyde değildir. *Bu tür şiirlere mevzu ya da masnu denilmesi doğru değildir.* Ayrıca bu karışıklık, eğer ki isnat edilen şiir Cahiliye ya da İslami döneme aitse şiirin sıhhatine zarar vermez, sadece isnadına zarar verir. Bu iki durum arasında ciddi farklar vardır.

Şâkir'in belirttiği gibi, kelime ve kavramların ince ayrımlarının farkında olmak gerekir. Buna göre intihal bir şairin şiirini sahiplenmek, nahl ise bir şaire söylemediği bir şiiri nispet ederek sanki söylemiş gibi göstermektir.[807] Şu hâlde

---

[806] Şâkir, *Namat sa'b*, s.79-81.

[807] Bulut, *İslâm Öncesi Arap Edebiyatının Mevsûkiyeti Meselesi*, s.46.

anlaşılıyor ki İbn Sellâm'ın üç kavramı aynı cümlede kullanması dönemindeki şiir eleştirisinde öne çıkan problemlerin boyutuna atıftır. Zira o, söz konusu kavramlara yer vererek şiir rivayetinde derinleşen problemlere temas eder. Şiir rivayetinde sadece "uydurma" sözler olsaydı İbn Sellâm, bunu mevzu kavramıyla ifade edebilirdi. Ancak mevzu sözlerin yanında sonradan üretilen ve üzerinde düşünülerek uydurulan sözler de ortaya çıkar. Bu durum, 2./8. ve 3./9. yüzyıl âlimlerinin şiirleri ciddi ve titiz bir şekilde araştırmalarını gerektirir. Dönemin şiir eleştirisinin nasıl şekillendiğini izah etmek amacıyla bu titiz araştırmayı ortaya koyan iki örnek üzerinde durulmalıdır. Bunlardan birincisi şiirde mevsûkiyet problemine yol açan faaliyetlere dair İbn Sellâm'ın aşağıdaki açıklamasıdır:[808]

> Araplar şiir rivayetini, savaşlarını ve övünülecek hatıralarını gözden geçirince bazı kabileler, şairlerinin şiirlerini az gördü. Ayrıca savaşlarına dair bazı bilgilerin yok olduğunu fark etti. Kabilelerden bazılarının savaşlarına ve şiirlerine dair rivayetler azalmıştı. Bunun üzerine bunlar, savaşları ve şiirleri çok olan kabileler gibi olmak istediler. Bunun için de şairlerine şiirler isnat ettiler. Daha sonra râviler de söylenen şiirlere eklemeler yaptılar. İlim ehline ne râvilerin eklediklerini ya da vazettiklerini ne de müvelledûnun uydurduklarını tespit etmek zor gelir. Onlar için problemli olan, şairlerin neslinden ya da badiyeden olan kimsenin şiir söylemesi, sonrasında da bu şiiri şaire isnat etmesidir. Bu durum az da olsa probleme yol açmaktaydı.

İbn Sellâm, Cahiliye şiirinin rivayet sürecinde yapılan şiir intihallerini şahıs ve mekân olarak ikiye ayırır. Şehirli olanların, yani müvelledûnun şiirlere müdahalelerinin şiir eleştirisi uzmanları tarafından tespit edilmesinin mümkün olduğunu ifade eder. Aynı şekilde râvilerin de bu konudaki girişimlerinin tespit edilebildiğini, hangi şiire nasıl eklemeler yaptıklarının izah edilmesinin mümkün olduğunu belirtir. Ona göre bu tür şiir rivayetinde zor olan kısım, badiyede yaşayanların şiire müdahaleleri olur. İbn Sellâm'ın, badiyede yaşayıp şairin neslinden olan ve olmayanların bu tür müdahalelerinin tespitinin zor olduğunu belirtmesi, söz konusu şiirlerin mevzu, müfte'al ya da masnu türündeki sözlere benzememesi sebebiyledir. Mevzu sözler, Cahiliye döneminden sonraki dönemlerde üretildiği için uzmanlar tarafından rahatlıkla tespit edilirdi. Aynı şekilde yapmacıklığın öne çıktığı müfte'al sözler de böyleydi. Bu sözlerin üretildiği, âdeta bir sokuşturma olduğu Asmaî ve İbn Sellâm tarafından fark edilirdi. Ancak badiyede yaşayanlar, Cahiliye şiirinin özelliklerini ve ayırt edici inceliklerini daha iyi bildikleri için söyledikleri şiirler, Cahiliye şairlerinin şiirlerine daha

[808] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.46.

çok benzemekteydi. Bu durum, şiir eleştirisi âlimlerini içinden çıkılamaz bazı problemlere sürükleyebiliyordu.

2./8. ve 3./9. yüzyılda şiir eleştirisinde öne çıkan mevsûkiyet problemine dair önemli örneklerden bir tanesi de Asmaî'nin şair ve şiirlere yaklaşımıdır. İbn Sellâm gibi Asmaî de şiirleri oldukça dikkatli inceler. Sahih bulmadığı şiirler dolayısıyla bazı şairler hakkında yorum yapmaktan kaçınır. Ağleb hakkındaki açıklaması bunu gösterir:[809]

> Ebû Hâtim dedi ki: "Asmaî'ye Ağleb'i sordum, recez şairlerinden bir fahl midir?" "Ne fahldir ne de muflihtir." dedi. Ayrıca, "Şiiri beni yordu" dedi. Bir defasında bana, "Ağleb'in şiirlerinden sadece iki buçuk recez rivayet ediyorum." dedi. "Buçuk nasıl oluyor?" diye sordum. Dedi ki: "Ona ait iki recez biliyorum; kâf kafiyesiyle söylenmiş bir recezin de yarısını rivayet ediyorum. Bu recezi eklemelerle uzattılar." Sonra dedi ki: "Çocukları, şiirine ekleme yaptılar, böylece şiirini bozdular."

Ağleb'in recezlerinden iki buçuk recez ezberlemesi, geri kalan recezlere temkinli yaklaşması ve sıhhatini belirlemeye çalışması Asmaî'yi yorar. Asmaî, yorgunluk anlamında Türkçeye çevrilen "أَعْيَا" fiilini kullanarak rivayet konusunda karşılaştığı zorluklara dikkat çeker. Zira bu fiil, kişinin yapmaya güç yetiremediği, ulaşamadığı ve bitiremediği iş vb. durumlar için kullanılır. Bişr b. Uleyk et-Tâî'nin (ö. 538),

أُسَائِلُها وَاسْتَعْجَمَتْ أَنْ تُجيبَنِي ... وَما ذِكْرُ ما أَعْيَا عَلَيْكَ وأعْجَمَا

"Ona sorup duruyorum ancak cevap veremez oldu. Seninle konuşmaktan aciz kalan, konuşamayan kişi ne diyebilir ki!"

beytinde geçtiği üzere أعيا bir şeyden aciz kalmak için kullanılır.[810] Ağleb'in şiirlerinden iki buçuk recez rivayet etmesi ve recezlerine bizzat kendi neslinden gelenlerin ekleme yapması Asmaî'nin bu konuda zorlandığını gösterir.[811] Son cümlede geçen ve çocukları şeklinde çevrilen "وَلَد" ifadesi "torunları ve neslinden gelenler" şeklinde de anlaşılabilir. Burada vurgulanan, Ağleb'in kendi neslinden bazı kişilerin, söylemediği recezleri ona atfetmeleridir. Nitekim Merzübânî, Halef'ten naklettiği rivayette, 'Ağleb'in torunlarından birinin, hadis ve

---

809 Asmaî, *Fuhûle*, s.42-43.

810 *Şi'ru Tayy ve ahbâruhâ,* thk. Vefâ es-Sindiyûnî, Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1983, s.356.

811 Asmaî'nin bu ifadesi, *Müvaşşah*'ta Halef'e isnat edilmiştir. bk. Merzübani, *el-Müveşşah*, s.250; ancak bu ifadeyi hem Asmaî hem de Merzübani'nin kullandığı görülmektedir. Zira Asmaî, ilerleyen satırlarda Halef'in bu açıklamasını aktarmayı ihmal etmemektedir.

rivayetler konusunda doğru söylediği ancak şiir konusunda söylemediği şiirleri Ağleb'e atfettiği bilgisi geçer.[812]

Asmaî ve İbn Sellâm'ın yukarıdaki ifadeleri dikkate alındığında dönemin şiir eleştirisinde âlimlerin karşılaştığı en önemli problemlerden bir tanesinin badiyede gerçekleşen intihal olduğu anlaşılır. Hâliyle bu durum, şiirlerin tasnif edilerek eleştirinin usul ve esaslarının belirlenmesinde etkili olur. Bu süreçte dilcilerde fasih, hüccet ve sebt (fesahatine güvenilir kimse); şiir eleştirmenlerinde fahl, sahih, masnu, mevzu ve müfte'al kavramları öne çıkar.[813] Bunun yanında şiirin Arap dili ve kültüründeki işlevi de esas alınır. Tarihî bilgi vermemesi, Arap dil kurallarına uygun olmaması ve şairlerin şiir söylemedeki yöntemlerine muhalif olması gibi birçok faktör, Cahiliye dönemine isnat edilen şiirlerin sahih görülmemesine, hatta şiir olarak nitelendirilememesine yol açar. Masnu, müfte'al ve mevzu kavramlarına yer veren İbn Sellâm'a göre bu tür sözler birkaç açıdan işlevsiz kalır:[814]

- Arap dilinde hüccet kabul edilmemesi
- Edebî anlamda bir katkısının olmaması
- Özgün bir anlam ifade etmemesi
- Darbımeselin bulunmaması
- Etkili bir övgü içermemesi
- Etkili bir hicve yer vermemesi
- Şair ya da kabileyi öne çıkaran gurur eksenli temalara yer vermemesi
- Gazel bölümünün başarılı olmaması

Bu faktörler, şiir adı altında aktarılan sözlerin masnu, müfte'al ve mevzu görülmesinde etkili olur. Ancak temel faktörün, bu tür sözlerde şiire özgü beliğ söz dizimin bulunmaması olduğu hatırlanmalıdır. Ebû Ubeyde'nin Mütemmim b. Nüveyre'nin şiirleri hakkındaki görüşleri bunu destekler. Mütemmim'in torunu İbn Dâvûd'un ürettiği şiirleri dedesine isnat etmesini fark eden Ebû Ubeyde, bu şiirlerin kalite yönüyle Mütemmim'in şiirlerinin gerisinde kaldığını belirtir.[815] Kuşku yok ki Ebû Ubeyde, Mütemmim'in şiirlerindeki kaliteli söz dizimi, lafız-anlam uyumu ve isabetli kelime tercihleri üzerinde durur. Bu şekilde Mütemmim'e sonradan isnat edilen şiirlerde bu özelliklerin bulunmadığını tespit eder. İbn Sellâm'ın, badiyede olanların Cahiliye şairlerinin şiirlerine yaptıkları

812 Merzübani, *el-Müvaşşah*, s.250.

813 Asmaî, *Fuhûle*, 19 vd.; Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1371/1952, c.1, s.189-194, 357-399, c.2, s.5-12; Feccâl, *el-İsbâh*, s.90-173.

814 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.5.

815 İbn Sellâm, *Tabakât*, s.1, s.47-48.

eklemelerin tespitinin zor olduğunu söylemesi de şiirlerin yapısından kaynaklanır. Zira tema ya da bilgi yönüyle uydurma şiirler tespit edilebilir. Aynı şekilde Arap dilinde uzman olmayan kimselerin ürettikleri şiirlerin tespiti de mümkündür. Ancak badiyede yaşayan, başka kültürlerle henüz tanışmayan ve Arapçanın aslını muhafaza edenlerin şiirleri yeri geldiğinde Cahiliye dönemi şairlerinin şiirleriyle karıştırılabiliyordu. Tam da burada şiirin mevsûkiyeti hususunda İbn Sellâm'ın aktardığı pasajda şehirde olanlara (müvelledûn) ve râvilere atıf yapmasının sebebi ortaya çıkar.[816] Ona göre şehirdekilerin şiire müdahalelerini tespit etmek zor değildir. Asıl problem badiyede yaşayanların şiirleridir.

Açıklamalardan hareketle 2./8. ve 3./9. yüzyıllarda şiir eleştirisinde mevsûkiyet probleminin şiir eleştirmenlerini uzun süre meşgul ettiği anlaşılır. Problem üzerinde bu kadar durulmasının sebebi muhtemelen sadece şiiri etkilemesiyle sınırlı kalmamasıdır. Bunun yanında şairleri de etkileyen bir yönü olur. Asmaî'nin fahl eksenli şiir eleştirisi anlayışında bunun etkileri açıkça hissedilir.[817] Yine de şiir eleştirmenlerinin çok yönlü tetkiklerine rağmen mevsûkiyet problemi etrafında bazı sorular gündeme gelir: "Râviler bu derece bayağı özelliklere sahip şiirleri neden rivayet ediyorlardı? Şiir eleştirisi uzmanları bu rivayetleri nasıl tespit ediyorlardı? İbn Sellâm, şiir rivayetlerini tenkit etmeye dair herhangi bir bilgi aktarmış mıdır?" soruları bunlardan bir kısmıdır.

Bu sorulara doğru cevap verebilmek ve şiir rivayeti sürecinde öne çıkan hususları tespit edebilmek için önce rivayet sürecinin incelenmesi gerekir. Hatırlanacağı üzere Cahiliye döneminde Arap yarımadasının belirli yerlerinde panayırlar kurulurdu. Yıl boyu kurulu olan bu panayırlara ticaret ve başka sebepler için yarımadanın farklı bölgelerinden Araplar gelirdi. Bu panayırlar ticaretin yanı sıra edebî bir merkezdi. Öyle ki buraya gelen Araplar, panayırlarda şiirler söyler, hutbeler irat ederlerdi. Hatta şiir söyleyenlerin şiirlerinin iyi olanını olmayanından, kaliteli olanını bayağı olanından ayırt eden usta şiir münekkitlerine çadırlar kurulurdu. Şairler bu münekkitlere şiirlerini arz eder, kaliteli olan ve takdir gören şiirler râviler vasıtasıyla Arap yarımadasının her tarafına yayılırdı.[818]

Râviler aracılığıyla dillendirilen şiirler kabileler arasında şifahi bir şekilde hızla yayılırdı.[819] Bunun yanı sıra şairin mensup olduğu kabilenin fertlerinin şairin şiirlerini rivayet etmesi de şiirin yayılmasına etki eden unsurlardandır. Şiirlerin

---

816 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.46.

817 Örnek için bk. Asmaî, *Fuhûle*, s.42-43.

818 Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi Cahiliye Dönemi,* s.78-79. Dursun Hazer, "Câhiliye Edebiyatı-Kur'an İlişkisi", (Ed.) Mustafa Çağrıcı, *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat* içinde, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019, s.160-161.

819 Şevkî Dayf, *Tarihü'l-edebi'l-Arabî el-asru'l-Cahilî*, s.141 142

meclislerde, çarşılarda, hatta kutlamalarda inşat edilmesi şiirin sadece ortaya çıktığı çevreyle sınırlı kalmamasını sağlar.[820] Şifahi olarak yayılan şiir rivayetleri ilk hâlini her zaman muhafaza edemeyerek râvinin ya da rivayeti dinleyenin hafızasına, titizliğine, dikkatine ve önem verme düzeyine göre farklılık gösterir. Bu farklılığa neden olan unsurlardan bir kısmını şu şekilde sıralamak mümkündür:[821]

- Râvinin rivayeti aktarırken hata yapması (bir lafzı eksik aktarması yahut rivayetteki kelimenin müradifini kullanması),
- Râvinin rivayette bulunduğu şair ile mekânsal yakınlığı-uzaklığı,
- Rivayete konu olan şiirin bir kısmının unutulması (şiirin bir kısmının unutulmasına etki eden faktörlerin başında şiirin uzunluğu ve kısalığı gelir),
- Rivayetin, asıl râviye isnat edilmemesi yahut râvinin vefat etmesi

Mezkûr hususlar şifahi halde yayılan rivayetlerin yazıya geçirilmesine ve tedvin edilmesine zemin hazırlar. 1./7. yüzyılın sonlarında şiir âlimleri badiyede yaşayan, dilleri yabancı kelimelerden hali olan ve saflığını koruyan fasih Arapların yanına rıhle (ilim yolculuğu) yaparak onlardan kendilerine şiir rivayet etmelerini isterler.[822] Bu süreçte dinledikleri rivayetleri ise kayıt altına alırlar. Râviler, rivayetleri kayıt altına alma sırasında bilgi düzeyi ve ilmî yetkinliği farklı düzeyde olan râvilerden rivayette bulunurlar. Örneğin bazen az sayıda rivayeti olan, bazen çok sayıda rivayeti olan, bazen hafızası kuvvetli, bazen de hafızası zayıf râvilerden rivayet aktarırlar. Tek bir kaside etrafında dahi böyle bir serüvenin olduğu dikkate alınacak olursa zikredilen unsurlara bağlı olarak kasidenin birtakım değişim ve dönüşüme maruz kalması olağandır. Bahsedilen değişim ve dönüşüm ise; şiirin bazı lafızlarının değişmesi, beyit sıralamasının değişmesi, farklı bir şiirin beytinin şiire dâhil edilmesi, şiirin bazı kısımlarının kaybolması, şiirin başka bir şaire nispet edilmesi vb. şeklindedir.[823] Şiirin yapısal ve anlamsal değişimine kolayca zemin hazırlayabilecek bu problemleri gidermek için hem râvi hem de edebiyatta tecrübesi olan âlimler büyük çaba sarf ederler.[824] Ancak onlar da badiyedeki râvilerle iletişime geçerken rivayete tesir eden birtakım problemlerle karşı karşıya kalırlar. Bunlar:[825]

- Şairin, şiirini derleyen râvi âlimlerin zamanına yakın ya da uzak olması
- Rivayete konu olan kasidenin uzunluğu ya da kısalığı

---

[820] Dayf, *Tarihü'l-edebi'l-Arabî*, s.144; Esed, *Masâdiru'ş-şi'r*, s.190-191.
[821] Şâkir, *Namat sa'b*, s.39; Rafîi, *Târihu âdâb*, c.1, s.301-302
[822] Şiir âlimlerinin rivayet yolculukları için bk. Esed, *Masâdirü'ş-şi'r*, s.193
[823] Şâkir, *Namat sa'b*, s.39-40.
[824] Dayf, *Tarihü'l-edebi'l-Arabî*, s.147-148
[825] Şâkir, *Namat sa'b*, s.40.

- Şairin kendi kabilesindeki ya da diğer kabilelerdeki şöhreti
- Şairin kasidelerinden bir kısmının Araplar arasında yayılması, diğer bir kısmının yayılmaması

Râvi âlimlerin karşı karşıya kaldığı esas problemler bunlardır. Bu problemlerin yanı sıra râvi âlimlerin işini zorlaştıran başka problemler de olur. Şiirin muhtevasıyla ya da kasidenin iç bütünlüğüyle ilgili bu problemler, râvilerin ezberledikleri ya da kayıt altına aldıkları rivayetlerde meydana gelir. Örnek verecek olursak râvilerin;[826]

- Ezberlediklerinin bir kısmını unutmaları
- Kayıt altına aldıklarının ya da yazdıklarının bir kısmının kaybolması, silinmesi ya da tahrif olması
- Şiirin ilk başta rivayet edildiği zaman ile rivayetin kayıt altına alınması arasında geçen zamansal fark.

1./7. yüzyılın sonları ile 2./8. yüzyılın sonları arasında yazı malzemesinin çoğalması şifahi olarak aktarılan rivayetlerin yazıya geçirilmesini hızlandırır.[827] Mezkûr zaman dilimine gelinceye kadar râvi âlimlerin yazdıklarından, ezberlediklerinden ve kendilerine ulaşan rivayetlerden müteşekkil ciddi bir malzeme vardı. Karışık hâlde bulunan bu rivayet birikimi, râvi âlimleri zorlasa da bunları düzenlemek için ciddi çaba sarf ederler.[828] Şairlerin divanlarını toplayan, kabilelerin şiir divanlarını derleyen müteahhir râvi âlimler rivayetleri tasnif ederken ihtilaf noktalarını zikretmekle kalmazlar. Bazıları rivayetlerin toplandığı divanlar kaleme alır. Bunun yanında Cahiliye ve Sadrü'l-İslâm şiirlerinin yer aldığı divanlar da hazırlanır.[829] Bunlardan bir kısmı günümüze ulaşırken diğer bir kısmının yalnızca ismi kalır.[830]

Arap şiirinin yazıya geçirilmesi sürecinde rivayetlerin maruz kaldığı bir diğer önemli problem ise mezkûr divanların, derleyenlerin dikkatsizliği ve ihmalkârlığı nedeniyle gördüğü zarardır. Rivayetleri yazıya geçirirken kasıtlı olmadan vuku bulan dikkatsiz müdahaleler, rivayet hususunda gündeme gelen problemlerin içinden çıkılmaz bir hâl almasına yol açar. Râvilerin bu müdahaleleri;[831]

- Rivayetin isnadını hazfetmeleri[832]
- Rivayet hakkındaki ihtilafları hazfetmeleri

---

[826] Şâkir, *Namat sa'b*, s.40. Rafîi, *Târihu âdâb*, c.1, s.319-320
[827] Bulut, *İslâm Öncesi Arap Edebiyatının Mevsûkiyeti Meselesi*, s.18-19.
[828] Şâkir, *Namat sa'b*, s.41.
[829] Esed, *Masâdiru'ş-şi'r*, s.179-180.
[830] Şâkir, *Namat sa'b*, s.42. Rafîi, *Târihu âdâb*, c.1, s.302.
[831] Şâkir, *Namat sa'b*, s.43.
[832] Rafîî, *Târihu âdâb*, c.1, s.253. Esed, *Masâdiru'ş-şi'r,* s.277-279.

- Rivayetlerin sahibine nispetini hazfetmeleri
- Râvilerin şiire düşmüş oldukları şerhi hazfetmeleri

şeklinde özetlenebilir.[833]

Asmaî, Ebû Ubeyde ve İbn Sellâm gibi şiir eleştirisi uzmanları, rivayet sürecinde öne çıkan problemleri birkaç aşamadan geçirerek çözümlemeye çalışırlar. Zikredilen bütün problemlere rağmen Arap şiirinde azımsanmayacak derecede uzun kaside ve bir kısmı kaybolmuş fakat kalan kısmı kaybolan kısmın varlığına delalet eden kasideler vardır. Şiirdeki intihali fark eden, İbn İshâk gibi âlimlerin şiir adı altında uyaklı ve vezinli sözler aktardıklarını gören İbn Sellâm'a göre böyle bir varlığı tespit etmek uzun süren ciddi bir araştırma gerektirir.[834] O, zikredilen problemlerin giderilmesi için yapılması gerekenleri tam olarak izah etmemiş olsa da İbn İshâk ve Şa'bî gibi âlimlere yönelttiği eleştiriler üzerinden uygulamalı olarak araştırmacılara sunar.[835] Açıklamalarından hareketle İbn Sellâm'ın şiirlerin sahih olanını olmayanından ayırmak ve hangi şiirin orijinal olduğunu tespit etmek için esas aldığı fikri ve ilmî sürecin gerektirdiği aşamaları aşağıda geldiği üzere sıralamak mümkündür:[836]

1- Tekassî (التَقَصّی): Meselenin kökenine inerek şiirleri araştırmak ve incelemek. Mütemmim b. Nüveyre'nin soyundan gelen kişinin rivayet ettiği şiirlere Ebû Ubeyde'nin temkinli yaklaşması buna örnektir.

2- Teftiş (التَّفتِيش): Sorgulayarak araştırmak. İbn Sellâm'ın, yöneticilerin şiirle ilgili detaylara girmediğini belirterek şiir âlimlerinin böyle olmaması gerektiğine dikkat çekmesi buna örnektir.

3- İstikra (الاستقراء): Tikelden tümele/özelden genele giderek araştırmak. İbn İshâk'ın rivayet ettiği şiirlerin orijinal olmadığını Arap kültüründen hareketle delillendirmek buna örnektir.

4- Tetebbu (التَّتَبُّع): Verileri adım adım takip ederek araştırmak. Şa'bî'nin Nâbiga'ya isnat edilen şiirin orijinal olmadığını belirten İbn Sellâm'ın Nâbiga'nın şiirlerini detaylı incelemesi buna örnektir.

---

833 Şâkir'in belirttiği üzere bu problemler dışında modern dönemde başka problemler de ortaya çıkmıştır. Bu problemler, özellikle divanların basımının ve neşrinin arttığı dönemde gündeme gelmiştir. Şâkir, *Namat sa'b*, s.43.

834 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.6-7.

835 Karşılaştırmak için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.7-8 ve 59-60.

836 Bu aşamaları 20. yüzyılın önemli âlimlerinden Şâkir, aidiyeti tartışmalı bir Cahiliye kasidesinin rivayet senedi ve metni üzerinde uygulamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Şâkir, *Namat sa'b*, s.44-45.

5- Taharri (التّحَرّی): Denetleyerek ve kontrol ederek araştırmak. Mersiye tabakasında yer verdiği Mütemmim b. Nüveyre'nin kardeşi Mâlik'in öldürülme sebebi hakkında detaya girmesi buna örnektir.[837]

6- Tesebbüt (التّثَبُّت): Titiz davranarak/açıkça görerek araştırmak. İbn Sellâm'ın vezin ya da uyağın sözün şiir kabul edilmesi için yeterli olmadığını, sözün kim tarafından nasıl söylendiğinin, biçim ve muhtevasının da önemli olduğunu belirtmesi buna örnektir.[838] Tesebbüt aşamasında yapılması gereken, şiirin farklılığına neden olan ihtilafları, şiirin anlamı ve şairlerin maksadı üzerinde uzunca düşünmeye (müracaat/ المراجعة) dayanarak ta'lil ve tahlil etmek.

7- İhtilaf ve ittifak noktalarının sebeplerini keşfetmek. İbn Sellâm'ın Cahiliye şairlerinden en üstün olanların hangileri olduğuna dair farklı görüşlere yer vermesi buna örnektir.[839]

8- Kasidenin beyitlerinin, tertibinin ve rivayetin lafızlarının farklılaştığı noktaların incelendiği aşamada tam dikkat ve uzunca sabır göstermek. İbn Sellâm'ın şairlerin şiirlerini inceledikten ve yeterli araştırma yaptıktan sonra Cahiliye şairleri hakkında değerlendirme yapması buna örnektir.[840]

İbn Sellâm, farklı örnekler ve açıklamalar üzerinden mezkûr hususlara dikkat edilmesi hâlinde şiir rivayetinde öne çıkan problemlerin nasıl giderileceğini ve müphem kalan unsurların nasıl çözümleneceğini gösterir. Açıklamaların üzerinde durulduğunda İbn Sellâm'ın, eserin ilk sayfalarında şiir mefhumu üzerinde durması ve şiir adı altında rivayet edilen ancak kendisine göre şiir olmayan sözleri tasnif etmesinin sebebi daha iyi anlaşılır. O, şiir eleştirisini sistematik ve müstakil bir disipline dönüştürmenin yolunun, şiir mefhumunun izah edilmesinden geçtiğini fark eder. Ancak doğrudan şiirin tanımını yapmaz. Bunun yerine şiir adı altında aktarılan sözleri tenkit etmeyi tercih eder. Bu yöntem, sistematik şiir eleştirisinin ilk örneklerini veren Asmaî'nin fahl kavramı çerçevesinde yaptığı değerlendirmelere benzer. Asmaî, "En üstün şair kimdir?" sorusuna doğrudan cevap vermek yerine, soruyu fahl kavramıyla izah etmeyi tercih eder. Böylece döneminde her şiir söyleyenin şair kabul edildiği anlayışın önüne geçer. İbn Sellâm ise masnu, müfte'al ve mevzu kavramlarına yer vererek şiir olmayan sözlere vurgu yapar.[841]

---

[837] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.204-209.
[838] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.7-8.
[839] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.52.
[840] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.
[841] Tevfîk Sa'd, *Kadâyâ nakdiyye*, s.51-52.

Şiirin Tarihi Problemi

Arap şiirinin ne zaman başladığı, ilk şiir söyleyenin kim olduğu ve şiirin ilk hâlinin nasıl olduğu konusunda elimizde kesin bilgi bulunmamaktadır.[842] Dolayısıyla şiirin başlangıcı meselesi, klasik ve modern araştırmacılar arasında müphem kalmaya devam etmektedir. Ancak sair disiplinlerde olduğu gibi Arap şiirinin de bazı aşamalardan geçtiği yadsınamaz. Şiirin başlangıcı olarak yorumlanabilecek *oluşum*; şiirin toplum tarafından benimsenmesiyle beraber gelişmesine tekabül eden *gelişim* ve son olarak gelişimi de içine alan, üretkenliğin ve çeşitliliğin yer aldığı *olgunlaşma* evreleri diğer ulusların şiir serüveninde olduğu gibi Arap şiir serüveninde de mevcuttur. Diğer uluslar gibi Araplarda da şiirin edebî nesirden önce başladığı düşünülmektedir.[843] Ancak bu durum, Arap dili hakkında oldukça az bilginin bulunduğu Âd ve Semûd gibi kavimlerin Arapça şiirler söyledikleri iddiasının doğru olduğu anlamına gelmemektedir. İbn İshâk vb. âlimlerin söz konusu kavimlere isnat ettikleri şiirler, İbn Sellâm'a göre uyaklı ve vezinli sözlerdir, şiir değildir.[844]

İbn Sellâm, tedvin döneminde râvilerin aktardıkları şiirleri bir şiir eleştirmeni vasfıyla inceler. Özellikle şiir uzmanı olmayan ancak şiir rivayet eden âlimleri mercek altına alır. Onun İbn İshâk hakkındaki "Şiiri ifsat eden, onun orijinal yapısına zarar veren ve şiir olmayan sözleri şiir adı altında aktaranlardan biri de İbn İshâk'tır." açıklaması bu konudaki hassasiyetini göstermesi bakımından önemlidir.[845]

İbn İshâk'ı şiiri ifsat etmekle itham eden İbn Sellâm'ın temel gerekçeleri a) şiir söylemeyen kadın ve erkeklere şiir isnat etmesi ve b) Âd ve Semûd'a ait olduğunu belirttiği Arapça şiirler rivayet etmesidir.[846] İbn Sellâm, Arap dili ve kültüründeki derin bilgisi sayesinde İbn İshâk'ın şiirde uzman olmadığını iddia eder. Şöyle ki o, rivayet edilen şiirleri inceler ve kendisine ulaşan orijinal şiirlerle karşılaştırır. Bunun üzerine İbn İshâk'ın rivayet ettiği şiirlerin aslında şiir olmadığını, uyaklı ve vezinli sözler olduğunu tespit eder. Bu ise İbn Sellâm'ın şiir için uyak ve vezni yeterli bulmadığını göstermesi bakımından önemlidir. O, Arapların kültürü hakkında bilgi veren, kaside yapısına uygun olan, lafız-anlam

---

842 Bu konudaki görüşler için bk. Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi -1- Cahiliye Dönemi*, s.69-71.

843 İsmail Durmuş, "Eski Arap Şiiri", (Ed.) Mustafa Çağrıcı, *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat* içinde, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019, s.196.

844 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.7.

845 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.7-8.

846 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.8.

seçiminde ve terkiplerin diziminde üstün şairlerin şiirlerindeki yönteme sahip şiirleri orijinal kabul eder.[847]

İbn Sellâm, İbn İshâk'ın aktardıklarının şiir olmadığını belirtmekle kalmayarak şiirin tarihine de temas eder. Bize göre tespiti oldukça zor olan şiirin tarihi meselesine değinmesinin sebebi İbn İshâk gibi râvilerin herhangi bir tarihî bilgiyi dikkate almadan çok eski dönemlerde yaşayan kimselere şiir isnat etmeleridir. İbn Sellâm, şiir eleştirmeni olması dolayısıyla "En üstün ve en yetenekli şair" problemine geçmeden ya da şairleri sınıflandırmadan önce hangi sözlere şiir denildiğini açıklamayı hedefler. Bunun için eserinin başında şiir olmayan sözlere dair bilgi vererek şiirin ne olduğuna işaret eder. İlerleyen satırlarda İbn İshâk vb. âlimlerin rivayet ettikleri şiirleri hedef alan şu açıklamalarda bulunur:[848]

> Kişinin ihtiyacı için söylediği birkaç beyit dışında ilk dönem Araplarının -uzun- şiirleri yoktu. Abdülmuttalib ve Hâşim b. Abdimenâf döneminde kasideler oluşturuldu ve uzun şiirler söylendi. Bu ise Âd, Semûd, Himyer ve Tübba'a isnat edilen şiirlerin geçersizliğine delalet eder.

İbn Sellâm'ın açıklamasında iki husus öne çıkar: a) Arapların şiir söyledikleri ve b) uzun kasidelerin Abdülmuttalib ve Hâşim b. Abdimenâf döneminde ortaya çıktığı. Bu iki hususun ince ayrımlarının üzerinde durulmalıdır. Zira aradaki farkın göz ardı edilmesi durumunda Câhiz'in şiirin tarihi hakkındaki görüşünün yanlış yorumlanması muhtemeldir. Hatırlanacağı üzere Câhiz, şiirin İslam'dan önce 150, en fazla 200 yıl öncesine kadar uzandığını ifade eder.[849]

İbn Sellâm, Câhiz'den farklı olarak şiir için iki döneme temas eder. Bunlardan birincisi şiirin kıtalar, yani bütünlük oluşturmayan kısa beyitler hâlindeki dönemidir.[850] Bu ayrıntı, Câhiz'in kesin bir şekilde sayısal değer verdiği açıklamasının da anlaşılmasına yardımcı olur. Nitekim İbn Sellâm, şiirin ilk kez ortaya çıktığı tarihe hiçbir şekilde temas etmez. Aksine şiirin kısa beyitler hâlinde söylenegeldiğine dikkat çeker. Bu şekilde Câhiz'in, "Şiirin tarihi İslam'dan 150-200 yıl öncesine dayanır." açıklamasıyla şiirin olgunluk hâlini kastettiği ortaya çıkar. İbn Sellâm, "Abdülmuttalib ve Hâşim b. Abdimenâf döneminde kasideler oluşturuldu ve uzun şiirler söylendi." açıklamasıyla bunu net bir şekilde ifade eder.[851]

---

[847] Ayrıntılı bilgi için bk. Tevfîk Sa'd, *Kadâyâ nakdiyye*, s.42-101.

[848] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.26.

[849] Câhiz, *el-Hayevân*, c.1, s.74.

[850] İsmail Durmuş, "Şiir", C.39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010, s.144-154.

[851] İbn Sellâm, *Tabakât*, 1/26.

Açıklamadaki isimlerden Hâşim b. Abdimenâf, rivayetlere göre 524; oğlu Abdülmuttalib ise yaygın rivayete göre 577 yılında, 82 yaşındayken vefat eder.[852] Dikkat edilirse Câhiz'in verdiği tarih, mezkûr isimlerin yaşadıkları döneme yakındır. Şâkir'e göre Câhiz, *Tabakât*'ın bir nüshasına vâkıf olmuştur. Böylece İbn Sellâm'ın şiirin tarihine dair açıklamalarını okur. Nihayetinde ilgisini çeken bu açıklamaları göz önünde bulundurarak şiirin tarihiyle ilgili sayısal değerlere yer verir.[853]

Şiirin tarihi konusunda Câhiz'in İbn Sellâm'dan faydalanıp faydalanmadığı konusunda kesin bir sonuca varmak güçtür. Câhiz'in *Hayevân* eserinde İbn Sellâm'dan nakillerde bulunması ve *Hayevân*'ın 247/862 yılından sonra telif edildiği görüşü dikkate alındığında Şâkir'in açıklamalarının kabul edilebilir olduğu anlaşılır.[854] Ancak İbn Sellâm, Câhiz'den farklı olarak sadece şiirin ne zaman çıktığına dair bilgi vermez. Bunun yanında kadim Arap şiirlerine dair örnekler aktarır.[855] Örneklerden sonra Arap şiirinin yapısıyla ilgili şu bilgiye yer verir:[856]

"Kasideler hâlinde şiir söyleyen ve savaşları zikreden ilk kişi Mühelhil b. Rebîa et-Tağlibî'dir…"

Açıklamadan anlaşılacağı üzere İbn Sellâm, kıtalar hâlinde söylenen şiirler ile kasideleri birbirinden ayırır. O, şiirin tarihine atıf yaparken uzun kasidelerin üzerinde durur. Ona göre ilk uzun kasideler, katledilen kardeşi Küleyb (ö. 500'den önce) hakkında şiir söyleyen Mühelhil'e aittir. Ancak bu ayrıntı, İbn Sellâm'ın beyitler hâlinde söylenen şiirin ilk hâlini dikkate almadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ta Arap şiirinin ilk örneklerine yer vermesi şiirin tarihini dikkate aldığını gösterir.[857] Uzun kasidelerin üzerinde özellikle durmasının sebebi ve buna dair tarih vermesi şiirdeki mevsûkiyet problemiyle ilgilidir. O, İslam'dan yüzyıllar öncesine isnat edilen şiirlerin az olduğuna, asıl ve orijinal şiirin uzun kasidelerin söylenmeye başlandığı döneme denk geldiğine dikkat çeker. Şiirin beyitler hâlindeki ilk hâline atıf yaparken "Kadim sahih şiirlerden bir tanesi de…" (من قديم الشعر الصحيح) ayrıntısına yer vermesi bunu teyit eder.[858]

---

852 İbrahim Sarıçam, "Hâşim b. Abdümenâf", C.16, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1997, s.405-406; H. Ahmet Sezikli, "Abdülmuttalib", C.1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1988, s.272-273.

853 Mahmûd Şâkir, *Kadiyyetü'ş-şi'ri'l-Câhilî*, s.16-22.

854 Câhiz, *el-Hayevân*, c.2, s.364-367; Câhiz, *el-Buhalâ'*, thk. Tâhâ el-Hâcirî, Kahire: Dâru'l-Maârif, ts., s.37.

855 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.26-39.

856 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.39.

857 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.26-39.

858 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.36.

Fahl (En Üstün Şair) Problemi

İbn Sellâm'ın eserinde ele aldığı en önemli şiir eleştirisi problemlerinden bir tanesi de şiir nazmetmede üstünlük, diğer bir ifadeyle kalite problemidir. O, doğrudan bu problem hakkında bir değerlendirme yapmamış olsa da aktardığı bilgiler problemin çözümünde önemli rol oynar.[859] Zaten şairlerin şiirdeki seviyelerine göre sınıflara ayrılması bir üstünlük problemi olarak öne çıkar. İbn Sellâm'ın İmruülkays'ı birinci tabaka yerine beşinci tabakada ele almaması ya da beşinci tabakada ele aldığı şairi birinci tabakada değerlendirmemesi hakkında doğrudan bilgi vermemiş olsa da birtakım kriterleri esas aldığı ortadadır. Bu kriterlerin başında şiirin kalitesini yansıtan ve şairin şiir söylemeye yetkin olduğunu gösteren fahl'in geldiği iddia edilebilir. Eserin başlığından da anlaşılacağı üzere İbn Sellâm, fahl şairleri tabaka adını verdiği seviyelere ayırır. Ayrıca eserine aldığı şairlerin şiirdeki yetkinliğini esas aldığını belirterek şu açıklamayı yapar:[860]

... فَاقْتَصَرْنَا منَ الفُحُولِ المَشْهورِينَ على أربعينَ شاعرًا...

"… Bunun üzerine meşhur fahl şairlerden sadece kırk şairi aktarmakla yetindik."

Fahl kelimesinin çoğul hâli olan fuhûl, İbn Sellâm'ın eserine aldığı şairler noktasında bir tercihe gittiğini gösterir. Bu ise "Fahl şairleri tercih ederken hangi kriterleri esas almıştır? İbn Sellâm'ın tercihlerinde nicelik mi yoksa nitelik mi etkili olmuştur?" sorularını gündeme getirir.

Tabakât'taki şiir eleştirisini izah etmede önemli rol oynayan bu sorulara cevap vermeden önce fahl kavramı incelenmelidir. Zira fahl, İbn Sellâm'dan önce şiir eleştirisinde kullanılan önemli bir kavramdı. Hatırlanacağı üzere Asmaî, fahl'i şiir eleştirisinde bir kavram olarak kullanan ilk isimdir. İbn Sellâm, Asmaî'den ders alarak şiir eleştirisindeki birikiminden faydalanır.[861] Bu ise *Tabakât*'ın şekillenmesinde ya da İbn Sellâm'ın fahl şairleri tercih etmesinde Asmaî'nin etkili olduğu ihtimalini kuvvetlendirir. Bu ihtimalin gerçekleşip gerçekleşmediğini tespit etmenin yolu ise iki âlimin fahl kavramının delaletine nasıl yaklaştığını ortaya koymaktır. Buradan hareketle çalışmanın başlığındaki şiir eleştirisinin değerlendirilmesi ve İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ının nasıl şekillendiğinin anlaşılabilmesi için fahl kavramının İbn Sellâm'dan önceki delaletleri üzerinde durulmalıdır.

---

[859] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.
[860] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.24.
[861] Örnek için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23 ve c.2, s.738.

Fahl ve Fuhûle Kavramları: Kuramsal Çerçeve

ف-ح-ل harflerinden oluşan fahl kelimesi, kaynakların aktardığına göre Asmaî'den çok önce de kullanılmaktaydı. 4. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen İyâd kabilesinden Hind bint Huss'un develerin en iyisini anlattığı sırada söylediği السَّبَحْلُ الرَّبَحْلُ، الرَّاحِلَةُ الفَحْلُ (Dev ve kusursuz vücuda sahip güçlü eril deve) sözündeki fahl, "güçlü ve dayanıklı eril deve" anlamında kullanılır.[862] Kadim Cahiliye şairlerinden Find ez-Zimmânî'nin;

أَخُطُّ الأَرْضَ خَطًّا مِثْلَ خَطِّ الجَمَلِ الفَحْلِ

"Güçlü ve dayanıklı devenin yardığı gibi toprağı yararım."

mısraındaki فَحْل kelimesi de aynı anlamdadır.[863] Dikkat edilirse şair, güce ve dayanıklılığa işaret eden bir eylemi herkesin yapamayacağına işaret edercesine güçlü eril develer için özel olarak kullanılan fahl sıfatını tercih eder. Develer için ortak kullanılan جَمَل veya عِير gibi isimlerden ziyade fahl kelimesini tercih ederek güçlü, dayanıklı ve karşı koyan bir deveye atıf yapar. Bu kullanımı Cahiliye şairlerinden el-Murakkış el-Ekber'in (ö. 552 ?) beytinde geçen fahl kelimesinin delaleti destekler niteliktedir:[864]

عَرْفَاءُ كَالفَحْلِ جُمَالِيَّةٌ ... ذَاتُ هِبَابٍ لَا تَشَكَّى السَّأَمْ

"Devasa deve gibi yüksek hörgüçlüdür, eril deveyi andırır. Uçar gider, bıkkınlık nedir bilmez."

Beyitte Murakkış, dişi devesinin dayanıklılığını eril deveye benzetmek yerine erilliği de kapsayan güçlü deveye benzetir. O, كالجملِ (deve gibidir) benzetmesi yerine beytin anlamını daha fazla yoğunlaştıran فحل kelimesine yer verir. Böylece kuvvetli dişi devesinin develer arasında ancak kuvvet ve dayanıklılığıyla öne çıkan fahl'e benzediğini belirtir.

Bu anlamlar, farklı bağlamlarda kullanılmış olsa da fahl'in erillik anlamını muhafaza eder. Fahl'in sözlüklerdeki karşılığının aktarılan anlamlardan bağımsız olmadığını belirtmekte fayda vardır. Bu anlamlarda daha çok dişinin karşısında yer alan erillik öne çıkarılır. Bu ise sözlüklerde fahl kelimesinin ilk ve çatı anlamı olan erilliğin baskın geldiğini gösterir. Örneğin Halîl b. Ahmed, erilliğe

---

862 Ebû Alî el-Kâlî, *Kitâbü'l-Emâlî*, Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-'Âmme li'-Kitâb, 1976, c.2, s.243.

863 "Şi'rü Find ez-Zimmânî", haz. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, *Mecelletü Mecma'i'l-İlmî el-Irâkî*, Cilt.37/4 (1407/1986), s.23.

864 Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir – Abdüsselam Harun, 6. Basım, Kahire: Matbaatü'l-Maârif, s.229.

vurgu yaparak fahl kelimesinin fuhûl (فُحُول) ve fuhûle (فُحُولَة) şeklinde iki farklı çoğulunu verir.[865] Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) da fahl kelimesini çatı anlamı olan erillik üzerinden açıklar. الفَحْلُ kelimesinin الفُحُولُ - الفُحُولَةُ - الفِحَالُ şeklinde üç farklı çoğulunu vererek "asil/safkan yavru dünyaya getiren eril" şeklinde açıklar.[866] İbn Fâris (ö. 395/1004) ise, fahl kelimesinin harflerini göz önünde bulundurarak kelimeyi tahlil eder. Buna göre kelimenin فَ, حَ ve لَ harfleri genel olarak erilliğe ve kuvvete işaret eder. Fahl (فَحْل) kelimesi bundan ötürü güçlü eril anlamına gelir (الذَّكَرُ البَاسِل).[867]

Râzî'nin *Muhtâr*'ı incelendiğinde fahl kelimesine konuyu aydınlatan bir sıfatın eklendiği görülür.[868] Râzî, fahl kelimesini "الذَّكَرُ الْقَوِيُّ مِنَ الْحَيَوَانِ" şeklinde açıklayarak eril canlılara "güçlü" anlamına gelen القَوِيّ sıfatını ekler.[869] Kanaatimizce bu kullanım, fahl'in esas ve temel kullanımıdır. Çatı anlam olan erilliğe ek olarak güçlü sıfatının bulunması, bir şeyin fahl olarak nitelendirilmesinde temel kriterdir. İlerleyen tarihlerde İbn Manzûr (ö. 711/1311), verdiği tanımda فحْل'in başka bir çoğulu olan فُحُول kelimesine الشُّعَراء ismini ekler ve kelimenin, *"Cerîr, Ferezdak ve bunlara benzeyen şairlerde olduğu gibi kendileriyle hicve giren kişilere üstün gelen şairler"* anlamında kullanıldığını aktarır.[870]

Fahl kavramı, Asmaî ve İbn Sellâm'ın şairlere yaklaşımının tespit ve tahlilinde büyük önem taşır. Fahl'in ağırlık merkezinin iyi tespit edilmesi hâlinde mezkûr âlimlerin şairlere yaklaşımında hangi kriterleri benimsedikleri netlik kazanacaktır. Özellikle Asmaî, Ebû Hâtim'in sorularına cevap verirken bu kavramı birçok kez kullanır.[871] Aslında kelime itibarıyla fahl, "dört yaşına giren güçlü eril deve, asil ve dayanıklı eril at, güçlü erkek, hadım olmayan kimse" gibi an-

---

865 Halîl b. Ahmed, *el-Ayn*, c.3, s.34.

866 es-Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-luga*, thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn, Beyrut: Âlemi'l-Kütüb, 1994, c.3, s.106.

867 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Hârûn, Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979, c.4, s.479; benzer açıklamaları Cevherî de yapmıştır bk. Cevherî, *Tâcü'l-luga*, c.5, s.1788-1789.

868 *Lisânü'l- Arab* ve *Tâcü'l-Arûs*'ta فحل kelimesinin birçok anlamı aktarılmıştır. Bunların, genel olarak yukarıda aktardığımız anlamların ayrıntılı hâli olduğu söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.11, s.16 (فحل mad.); Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, c.30, s.49.

869 Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, 5. Basım, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999, s.35.

870 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.11, s.18.

871 Asmaî, *Fuhûle,* s.24 vd.

lamlara gelir.[872] Asmaî Cahiliye döneminden itibaren kullanılan bu kelimeyi bir kavrama dönüştürerek "kaliteli şiirler söyleyen ve dönemindeki diğer şairlerden üstün olan usta şair" anlamında kullanır. O, şair eksenli sorulara verdiği cevaplarda fahl kavramına yer vererek kavramın şiir eleştirisinin temel konularından biri hâline gelmesinin önünü açar.[873]

Cûzû'nun temas ettiği üzere fahl'in teorik kök ve boyutlarına Asmaî'den önceki dönemlerde rastlamak mümkündür.[874] Aslında 3./9. yüzyıl şiir eleştirisinde kullanılan kavramların lugavî ve ıstılahî delaletleri arasında keskin bir ayrıma gitmek doğru değildir. Zira bu dönemde kullanılan kavramların çoğunluğu delaletleri bilinmese de Araplar arasında kullanılmaktaydı.[875] Fahl kavramı da bunlardandır. Ancak Asmaî gibi bunu şiir eleştirisi disiplininde "şiirde ustalık, üstünlük" ve "kaliteli şiir" çerçevesinde öne çıkan problemleri çözmek için bir kavram olarak kullanan kimse olmaz.[876] Ayrıca fahl'in kavramsal delaletinin önceden tam olarak bilindiği ve kullanıldığı iddia edilirse *Fuhûle'*nin başında Ebû Hâtim'in sorduğu sorunun geçerliliği ortadan kalkar. Nitekim Ebû Hâtim, Asmaî'ye "Fahl nedir?" şeklinde bir soru sorar. Burada cevabı istenen husus, Cahiliye döneminden itibaren fahl'in birçok konuda kullanılan kelime anlamı değildir. Ebû Hâtim'in amacı, Asmaî'nin şairlere yaklaşımında kilit konumda olan fahl'in kavramsal delaletini vurgulamaktır. Asmaî'nin, cevap olarak güçlü deve örneğinden hareketle belirgin bir ayrıcalığı olan şaire fahl denildiğini belirtmesi, fahl'in önceki delaletlerinin kastedilmediğini ve şiir eleştirisinde kullanılmaya başlanan terminolojik delaletinin esas alındığını gösterir.[877]

Asmaî'nin, kavramlaştırma aşamasında fahl'in kelime düzeyinde taşıdığı ayrıcalık, erillik ve kuvvet unsurlarının anlamlarını koruduğu görülür. Asmaî, Ebû Hâtim'in "Fahl'in anlamı nedir?" sorusuna verdiği cevapta mezkûr unsurları "meziyet/belirgin ayrıcalık" ve "fahl/güçlü eril deve" kelimeleriyle vurgular. Bu durum onun, şiir eleştirisinde "En üstün şair kimdir?" şeklinde öne çıkan problemi çözmek için Arapların sosyal hayatta kullandığı kelimeleri esas alarak birer terime dönüştürdüğünü ortaya koyar. Sonuç olarak Asmaî, tanımda en üstün şai-

---

872 Araz, "En üstün şair kimdir?", s.13.

873 Asmaî, *Fuhûle,* s.28 vd.

874 Bu pasajdan sonraki başlığa kadar aktarılan açıklamaların ayrıntılı hâli bu çalışmadan üretilen makalede bulunmaktadır. bk. İsmail Araz, "Asmaî'ye Göre En Üstün (Fahl) Şair Olmaya Engel Faktörler", s.284-307.

875 Muhammed eş-Şerîde, *Kadâyâ en-nakdi'l-edebî fi'l-karni's-sâlis el-hicrî,* Amman: Dâru'l-Yenâbî' li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2005, s.31-33.

876 Cûzû, *Nazariyyâtü'ş-şi'r,* c.2, s.14.

877 Asmaî, *Fuhûle,* s.20.

rin sahip olması gereken belirgin ayrıcalığa (meziyet) ve erilliğe vurgu yapmasaydı fahl olan ve olmayan şairler arasında tam bir ayrıma gitmemiş olacaktı.[878]

Fahl kelimesinin etimolojik anlamlarını göz önünde bulunduran Asmaî, kelimeyi şairleri sınıflandırmak için şiir eleştirisi terminolojisine dâhil ederken ciddi bir titizlik örneği gösterir. Şöyle ki o, öncelikle Arapların eril kategorisi altında değerlendirilen her şeye fahl demediklerini, fahl'i güç ve dayanıklılığa delalet eden ayırt edici bir sıfat olarak kullandıklarını fark eder. Böylece kullanımın yaygın olması ile sadece bir alana münhasır olması arasındaki ayrımı başarılı bir şekilde yakalar. İnce bir bakış açısıyla fark ettiği bu ayrımı şiir eleştirisine taşır. Bu şekilde 3./9. yüzyılda "Her şiir söyleyen şairdir." şeklindeki yaygın kabulün yol açtığı problemleri gidermek amacıyla "Her şair aynı kategoride değildir." şeklinde felsefi ve edebî derinliği olan bir iddia ortaya atar. İddiasını şiir eleştirisinde kabul gören bir kurama dönüştürmek için ulaştığı bütün şiir divanlarını tetkik ederek Arap toplumundaki, özellikle edebiyat âlimleri arasındaki şair algısını yeniden şekillendirir.

İbn Sellâm'ın fahl ve tabaka anlayışının daha net anlaşılabilmesi için Asmaî'nin şiir eleştirisinde takip ettiği yönteme biraz daha değinmek yararlı olacaktır. Dikkat edilirse şairlerin esas alındığı *Fuhûle*'de Ebû Hâtim, "Falan kişi şair midir?" sorusunu sormaz. Bunun yerine isimlerini sıraladığı kişilerin hepsini "şiir söyleyen şair" kabul eder. Bir kasidesi ile yirmi kasidesi olan ya da şiirlerinde başkalarını taklit eden ile orijinal üsluba sahip olan herkesi şair olarak değerlendirir.[879] 2./8. ve 3./9. yüzyıllardaki şiir eleştirisinin genel durumunu yansıtan bu sınıflandırma biçimi, *Fuhûle* eserinin ortaya çıkışının temel sebeplerinden biri olarak okunabilir. Şöyle ki Asmaî, şiir eleştirisinde gözlemlediği bu karışıklığı gidermek için "şairin kim olduğu" sorusu üzerine gitmek yerine herkes tarafından şair kabul edilenleri sınıflandırmayı tercih eder. İlk başta şairin kim olduğu, hangi özellikleri taşıması gerektiği, kaliteli şiirin temel unsurları gibi problemleri ele alması daha isabetli olabilirdi şeklinde bir değerlendirme yapılabilir. Ancak Asmaî, Cahiliye döneminden itibaren kaside sayısına ya da şiirin niteliğine bakılmadan neredeyse şiir söyleyen herkesin şair kabul edildiği bir çevrede söz konusu problemlere değinmekten kaçınır ve kimsenin değinmediği daha büyük bir sorunu çözmeye çalışır. Böylece herkes tarafından şair olarak bilinen bir kişi hakkında "Falan kişi şair değildir." şeklinde edebiyat çevrelerinde tepkilere yol açması muhtemel değerlendirmelerden uzak durur. Ancak Asmaî'nin bu tutumu şairleri kalite yönüyle kritik etmenin önüne geçmez. Uzun

[878] Asmaî, *Fuhûle,* s.19.
[879] Asmaî, *Fuhûle,* s.24, 35, 36-37.

süren kapsamlı araştırmalardan sonra şairliğini beğenmediği ya da çeşitli kriterlerden dolayı ustaca şiir söylemediklerini tespit ettiği kişileri şair olduklarını kabul etmekle birlikte fahl kategorisine almaz.[880]

Asmaî'nin fahl kabul etmediği şairler hakkında "şiirlerinin edebî değeri olmadığı" ve "söz söyleme sanatında başarısız oldukları" şeklinde bir kanaate varılmamalıdır. Daha önce ifade edildiği üzere Asmaî, şiir söyleyen herkesin fahl şair kategorisi altında değerlendirilmesine karşı çıkar. Her şairin aynı kabiliyete sahip olmadığını teorik olarak fahl kavramı üzerinden izah eder. Dolayısıyla onun fahl kabul etmediği Amr b. Külsûm, Urve b. el-Verd ya da Ka'b b. Züheyr, söz söyleme sanatında zayıf ya da başarısız şairler değildir.[881] Burada asıl olan, Asmaî'nin ayrıcalıklı ve en üstün şairi kastetmek amacıyla kullandığı fahl kavramının delaleti üzerine gitmek ve hangi kriterlere göre aynı dönemde yaşamış iki şairden sadece birini fahl kabul ettiğini iyi tespit etmektir. Bu şekilde başarılı şiirleri olduğu hâlde bazı şairleri fahl kategorisi dışında tutmasının nedeni de anlaşılabilir.

Asmaî'ye göre fahl sıfatını kazanan şairin sadece eril olması ya da belli bir yaşa gelmesi yeterli değildir. Zaten fahl'in kelime anlamındaki eril ve güçlü olma durumu değişmeyen temel anlamlardır. Dolayısıyla Asmaî'nin şiir eleştirisinde fahl şair ayırt edici özellikler taşımalıdır. Ona göre fahl şair, bir şiirin söz söyleme sanatında ulaşabileceği en ileri noktayı temsil eder. Şairin şiir söylemede taklitten uzak durduğunu gösteren bir özgünlüğe sahip olması,[882] şiirlerinin tekellüften uzak olması,[883] yeterli sayıda kasidesinin olması,[884] başka şairleri etkileyen bir seviyede olması,[885] bir temada ya da şiir türünde öne çıkması,[886] şiir söyleme sanatının şairde baskın olması,[887] şairin fahl kabul edilmesi için Asmaî'nin şart koştuğu temel etmenlerdir.[888]

---

880 Asmaî, *Fuhûle,* s.28, 33 ve 37.

881 Asmaî, *Fuhûle,* s.29, 34, 53.

882 Fahl şair olan İmruülkays'ın bir beyti hakkındaki "Dünyada İmruülkays'ın şu sözü gibi bir söz görmedim." ifadesi bu özgünlüğe örnektir. Asmaî, *Fuhûle,* s.19.

883 Şiirlerinde, özellikle Nu'mân b. Münzir için söylediği kasidelerinde doğal ve samimi bir üslup benimseyen Nâbiga ez-Zübyânî'nin fahl kabul edilmesi buna örnektir. Asmaî, *Fuhûle,* s.19-21.

884 el-Hüveydira'nın (el-Hâdire), kaliteli görülen kasidesi gibi beş kaside daha söylememesi dolayısıyla fahl kabul edilmemesi buna örnektir. Asmaî, *Fuhûle,* s.35.

885 Fahl olan İmruülkays'ın söylediklerinin sonraki dönem şairlerini etkilemesi buna örnektir. Asmaî, *Fuhûle,* s.20.

886 Asmaî'ye göre at tasvirinde oldukça başarılı olan Tufeyl el-Ganevî'nin fahl kabul edilmesi ya da Ka'b b. Sa'd el-Ganevî'nin sadece mersiyede fahl kabul edilmesi buna örnektir. Asmaî, *Fuhûle,* s.25 ve 47.

887 Muallaka şairi olduğu hâlde fahl kabul edilmeyen Lebîd b. Rebîa'nın "salih kimse" olarak tarif edilmesi ya da cömertlikle nitelenen Hâtim et-Tâî buna örnektir. Asmaî, *Fuhûle,* s.43 ve 50.

888 Ayrıntılı bilgi için bk. Cûzû, *Nazariyyâtü'ş-Şi'r,* c.2, s.17-44.

Asmaî, şiir söyleme sanatının en üst kategorisine fahl şairleri yerleştirse de bazı gerekçelerle fahl kabul etmediği şairler için de bir tasnife gider. Farklı zaman ve mekânlarda soru cevap üzerinden şekillenen şifahi aktarım usulüyle hazırlandığı için *Fuhûle'*de sistematik bir tasniften bahsetmek mümkün değildir. Ancak Ebû Hâtim'e verdiği cevaplarda Asmaî'nin, şairleri sadece fahl olarak değerlendirmediği anlaşılır. Fahl dışında kalan şairlerden büyük bir kısmını "fahl olmayan şairler" (لَيْسَ بِفَحْلٍ) kategorisi altında değerlendirir.[889] Ne fahl (eril) ne de ünsâ (dişil) olan şair,[890] cömert şair,[891] salih şair,[892] en üstün şair (أَشْعَر),[893] İslami dönem şairi,[894] ne fahl ne de muflih (kaliteli) şair,[895] fahl şairlere benzeyen şair,[896] savaşçı şair,[897] bu sınıflandırmaya örnek verilebilir.

İbn Sellâm'ın Fahl Şair Anlayışı

Yukarıdaki açıklamalardan fahl kavramının Araplar arasında farklı anlamlarda kullanıldığı, "en üstün şair" anlamına gelecek şekilde şiir eleştirisinde ilk kullanan ismin Asmaî olduğu anlaşılır. Aslında fahl, Asmaî'den önce de üstün ve kaliteli şair anlamına gelecek şekilde kullanılır. Ancak şair ve şiirleri hakkındaki değerlendirmelerin sistematik olmadığı 3./9. yüzyıldan önce fahl'in terminolojik anlamının kullanılmadığı ortadadır. Bu nedenle, Asmaî'den önce fahl'in "üstün şair" anlamına gelecek şekilde kullanıldığına dair örnekler ile Asmaî'nin kullanımı karıştırılmamalıdır.[898] Asmaî'nin amacı şiir eleştirisini sistematik usul ve esaslara dönüştürmede fahl'in delaletinden faydalanmaktır. Şairin fahl olabilmesi için sahip olması gereken özellikleri açık bir şekilde ifade etmemesine rağmen değerlendirmelerinden hareketle Asmaî'nin nicelik, nitelik, zaman, mekân, tema, karakter, meziyet ve tecrübe gibi birçok niteliğe önem verdiği anlaşılır.[899]

İbn Sellâm, eserine fahl şairleri almasına rağmen Asmaî'nin aksine fahl kavramının tanımını yapmaz. Birçok şair arasından fahl şairleri tercih ederken han-

---

889 Asmaî, *Fuhûle,* s.28 vd.
890 Asmaî, *Fuhûle,* s.30.
891 Asmaî, *Fuhûle,* s.34.
892 Asmaî, *Fuhûle,* s.37.
893 Asmaî, *Fuhûle,* s.38.
894 Asmaî, *Fuhûle,* s.40.
895 Asmaî, *Fuhûle,* s.42.
896 Asmaî, *Fuhûle,* s.49.
897 Asmaî, *Fuhûle,* s.54-56.
898 Örnek kullanım için bk. *Dîvânu Sürâka el-Bârikî,* thk. Hüseyin Nassâr, Kahire: es-Sekâfatü'd-Dîniyye, 2001, s.69.
899 Asmaî, *Fuhûle*, s.19 vd.

gi kriterleri esas aldığına dair bilgi de vermez.[900] Bu durumun İbn Sellâm'ın fahl kavramına nasıl yaklaştığının değerlendirilmesini güç hâle getirdiği söylenebilir. Hatırlanacağı üzere Asmaî, dört yaşına gelmiş eril deve üzerinden fahl'i açıklar, çeşitli örnekler üzerinden de fahl şairde bulunması gereken özelliklere vurgu yapar.[901] Buna karşın İbn Sellâm, sadece fahl şairleri aktardığını belirtmekle yetinir. Şu hâlde İbn Sellâm'ın fahl şair anlayışıyla ilgili şu çıkarımlarda bulunulabilir:

a) İbn Sellâm'ın fahl şair anlayışında müphemlik hâkimdir. Hocası Asmaî'nin aksine o, fahl kavramı ve fahl şair hakkında bilgi vermez.

Bu müphemliğin izah edilebilmesi için yukarıda olduğu gibi İbn Sellâm öncesi fahl şair anlayışı değerlendirilmelidir. Zira İbn Sellâm, şiir eleştirisinin bir uzmanlık alanı olduğunu ısrarla savunan bir âlimdi.[902] Bu ısrar, şiir eleştirisi âlimlerinin görüşlerini benimsemede ve nakletmede etkili olur. Onun, "Şiir eleştirisi âlimlerinin üzerinde hemfikir oldukları hususun dışına kimse çıkamaz." vurgusu bu konudaki hassasiyetini ortaya koyar.[903] Ayrıca "Râvilerin şiirde hata yaptıklarını görüyoruz. Şiiri ancak şiir uzmanı olanlar bilir." açıklaması da bunu teyit eder.[904] Bu nedenle, Asmaî gibi şiir eleştirisi uzmanlarının fahl şair yaklaşımlarının İbn Sellâm üzerinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zira İbn Sellâm, Ebû Amr ve Asmaî gibi âlimlerin bulunduğu Basra'da yaşamaktaydı. Basra'daki şiir eleştirisinin gelişiminden ve fahl kavramının şiir eleştirisindeki işlevinden habersiz olması düşünülemez. *Tabakât*'ta fahl kavramı ya da fahl şairin özellikleri üzerinde durmamasının sebebinin söz konusu dönemde bu meselelerin yaygın bir şekilde biliniyor olmasından kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Gerek dönemindeki gerekse kendisinden önceki dönemlerde öne çıkan meseleleri iyi okuyan İbn Sellâm, fahl şairin niteliklerini aktarmak yerine uygulamalı bir şekilde gösterir.

b) İbn Sellâm'ın fahl anlayışı Asmaî'nin aksine uygulamada öne çıkar.

Asmaî, fahl'in tanımını verir. Ayrıca Cerîr'in beyti üzerinden üstün şairin temel özelliklerini vurgular. Daha sonra Ebû Hâtim'in soruları çerçevesinde şairleri sınıflara ayırır. Bu ise Asmaî'nin fahl'i hem teorik hem de uygulamalı olarak işlediğini gösterir.[905] İbn Sellâm ise, fahl şairleri yalnızca tabakalara ayırmakla yetinir. İlk dört tabakada yer verdiği Cahiliye şairlerini birinci sırada zik-

[900] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.24.
[901] Asmaî, *Fuhûle*, s.20, 25 vd.
[902] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.5.
[903] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.4.
[904] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.60.
[905] Asmaî, *Fuhûle*, s.20 vd.

retmesinin gerekçesine dair kısa bir izah sunarken, sonraki tabakalara ilişkin herhangi bir tafsilata girişmez.[906] Bu ise, "Fahl şairler hangi kriterlere göre sıralanmıştır?" sorusunu gündeme getirir.

Mezkûr sorunun cevabı, İbn Sellâm'ın yer verdiği şairlere dair açıklamalarında saklıdır. Ancak bu hususta Asmaî'nin fahl şair anlayışının göz önünde bulundurulması gerektiği unutulmamalıdır. Zira Asmaî'nin fahl anlayışı olmadan İbn Sellâm'ın şairleri tabakalara nasıl ayırdığının anlaşılması güçtür. Dikkat edilirse İbn Sellâm, Cahiliye şairlerini kısımlara ayırırken birinci tabaka hususunda önceki âlimlerin görüşlerini esas alır.[907] "… Arapların en üstün şairleri oldukları hususunda görüş birliğine vardılar." açıklamasından sonra söz konusu dört şairi aktarması şairleri sınıflandırmada kısmen de olsa önceki âlimlerin izinden gittiğini gösterir.[908]

İbn Sellâm'ın fahl şair anlayışının temel dinamiklerinin tespit edilebilmesi için verdiği örneklerin tahlil edilmesi gerektiği hatırlanmalıdır. Bu bakımdan, Cahiliye şairlerinin birinci tabakasındaki dört şairi tercih etme sebebinin üzerinde durmakta fayda vardır. İbn Sellâm, bu tabakada sırasıyla İmruülkays, Nâbiga, Züheyr ve A'şâ'yı aktarır. Her bir şairle ilgili şiir eleştirisi âlimlerinin görüşlerine yer verir ancak kendi görüşünü sarahaten ifade etmez.[909] Bu yöntem, bazı soruları gündeme getirmesi yönüyle önemlidir:

- İbn Sellâm, şairleri sınıflandırmada sadece önceki âlimlerin görüşlerini aktarmakla mı yetinmiştir?
- İbn Sellâm'ın İmruülkays, Nâbiga, Züheyr ve A'şâ'yı sırasıyla aktarmasının mantıki bir sebebi var mıdır?

Asmaî'nin izinden giden İbn Sellâm, 3./9. yüzyılda şiir alanında artan hareketliliğin yol açması muhtemel problemlerin önüne geçmek amacıyla şairler hakkında derinlemesine bir araştırma yapar. Ebû Amr gibi birinci nesil şiir râvilerinden ders alan âlimlerden rivayette bulunduğu şiirleri tetkik etmesi sonucu "söz inşa etmede ustalık" olarak ifade edilebilecek fahl kavramını şiir eleştirisinde kullanmayı başarır. Fahl kavramı sayesinde nicelik bakımından ciddi boyutlara ulaşan şairleri nitelik bakımından tasnife tabi tutar. Bu şekilde o, bir yandan âlimlerin görüşlerini dikkate alarak şiirlerin niteliğini, diğer yandan rivayet ettiği şiirlerin sayısına dikkat ederek niceliği esas alır. Örneğin Cahiliye döneminin en üstün şairlerini sıralarken âlimlerin görüşlerini göz önünde bu-

[906] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.
[907] Süheyr el-Kalamâvî, *Muhâdarât fi'n-nakdi'l-edebî*, Kahire: Matbaatü Dâri'l-Henâ, 1955, s.15.
[908] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.
[909] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.52-96.

lundurur.[910] Tarafe b. Abd ve Abîd b. Abras gibi önemli fahl şairlerin bulunduğu Cahiliye şairlerinin dördüncü tabakasını aktarırken şiirlerinin niceliğini dikkate alır. Az şiirlere sahip olmaları dolayısıyla bu şairlerin ilk tabakalarda ele alınmadıklarını belirtir.[911]

İbn Sellâm'ın rasyonel akla önem veren, nakille birlikte analitik tahliller yapan bir şiir eleştirisi uzmanı olduğu dikkate alındığında nakille yetinmediği anlaşılır. Özellikle şairler noktasında araştırma ve incelemeyi (الفحص والنظر) esas aldığı göz önünde bulundurulduğunda onun rastlantısal ya da keyfi açıklamalara yer vermediği ortaya çıkar.[912] Aşağıda aktarıldığı üzere şairleri sırasıyla sınıflandırmasında sadece nakil değil, şairlere yaklaşımı da etkili olur:[913]

> İbn Sellâm'ın kendi ilkeleriyle çeliştiği konulardan biri de aynı tabakada yer alan şairlerin sıralanışıyla ilgilidir. Ona göre bir şairin aynı tabaka içinde liste başında olması ona ekstra bir değer katmaz, sonda yer alması ise şairden bir şey eksiltmez. Bu tamamen tabaka sisteminin beraberinde getirdiği bir olgudur; çünkü sıralama varsa birilerinin başta, diğerlerinin ondan sonra gelmesi doğaldır. Ancak onun bu ilkesini eserinde istisnasız uyguladığını söylemek güçtür. Aynı tabaka içerisinde şairlerin sıralanışı kasıtlıdır ve haklı bir gerekçesi vardır. Örneğin cahiliye dönemi şairlerini sıralarken İmru'u'l-Kays'ı bütün şairlerden üstün kabul eden Basra dil mektebinin etkisinde kalır, el-A'şâ'yı en üstün şair kabul eden Kufe dil mektebinin görüşünü veya Zuheyr ve en-Nâbiga'yı şairlerin en üstünü kabul eden Hicaz ve çöl bölgesinin görüşlerini dikkate almaz. Diğer taraftan İslami dönem 1. tabakada yer alan er-Râ'î'nin son sırada yer almasına âlimlerden hiç kimsenin itiraz etmemesini İbn Sellâm'ın kendine dayanak yapması, tabakanın bütünlüğünün ve onu diğerlerinden ayıran konu birliğinin korunmasıyla birlikte, aynı tabakadaki şairler arasında bir hiyerarşi olduğu, şairlerin sıralanışının da bu hiyerarşinin bir ifadesi olduğu anlaşılmaktadır. Tabakalar arasında en üstünü hiç kuşkusuz 1. tabakadır. İbn Sellâm, 1. tabaka şairlerini sıralarken İmru'u'l-Kays ile başlamasının sebebi başkalarının delilleri ve âlimlerin görüşlerine dayanmasıyla birlikte kendi kişisel zevkine güvenmesidir. Mensubu olduğu Basra ekolünün görüşünü aynen benimsemiş olması da ihtimal dâhilindedir. Bu noktada İbn Sellâm'ın kendi ilkelerine ters düştüğü ortadadır.

Açıklamadan hareketle İbn Sellâm'ın şairleri sınıflandırmada nakille birlikte araştırma sonucu ulaştığı kriterleri göz önünde bulundurduğu anlaşılır. Ancak bunu tespit edebilmek için esas aldığı şairlerin incelenmesinde yarar vardır.

---

910 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.51-67.
911 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.137.
912 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.
913 Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.109.

İmruülkays b. Hucr

İbn Sellâm, İmruülkays'ı Cahiliye şairleri arasında birinci tabakada değerlendirir. Diğer tabakalardan farklı olarak bu tabaka şairlerinin sıralamasının öncelik-sonralık sıralaması olmadığını, bilginin aktarılış şeklinden kaynaklanan bir sıralama olduğunu belirtmeyi ihmal etmez.[914] Ancak bu, İbn Sellâm'ın İmruülkays'ı birinci sırada almasının rastlantısal olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Zira İbn Sellâm, birinci tabakayı aktarmadan önce araştırma yöntemini ortaya koyan şu açıklamaya yer verir:[915]

> "Daha sonra araştırma, inceleme ve önceki ilim ehlinden aktarılan rivayet sonucunda tabaka -yani seviye- yönüyle Arapların en üstün şairleri oldukları konusunda âlimlerin ittifak ettikleri dört şaire ulaştık. Âlimler, daha sonra bu şairlerden hangisinin en üstün olduğu konusunda ihtilafa düştüler."

Bu bilginin Ebû Ubeyde'nin eserinden alındığı daha önce ifade edilmişti.[916] Ancak İbn Sellâm'ın açıklamasında sadece bu bilgi bulunmamaktadır. Dikkat edilirse o, araştırma ve sonuca ulaşma yöntemine de atıf yapar. Âlimlerin ittifak ettiklerini doğrudan aktarmadığını araştırma ve incelemeye (الفحص والنظر) temas ederek vurgular. Bunun yanında ilim ehlinin görüşlerine önem verdiğinin ve onların isabetli fikirlerini esas aldığının altını çizmek için rivayete, yani nakle atıf yapar. Ancak bu naklin belirli esaslar çerçevesinde olması gerektiğini من أهل العلم (ilim ehli) ifadesiyle izah eder. Nitekim İbn Sellâm, cümlesini عمن مضى (öncekilerden) şeklinde bitirebilirdi. Bunun yerine ilim ehline vurgu yaparak eserin önceki pasajlarında yaptığı ilim ehlinden rivayet vurgusunu öne çıkarır.[917]

Araştırma, inceleme ve rivayet bir arada düşünüldüğünde İbn Sellâm'ın, fahl şair anlayışı noktasında Asmaî başta olmak üzere birçok âlimden faydalandığı anlaşılır. Yûnus b. Habîb'in rivayetini, Ferezdak'ın görüşünü ve Lebîd'in değerlendirmelerini aktarması bunu teyit eder.[918] O, Basra âlimlerinin İmruülkays'ı, Kûfe âlimlerinin A'şâ'yı, Hicaz ehlinin ve badiye Araplarının ise Züheyr ile Nâbiga'yı en üstün şair gördüklerini belirtir.[919]

Basralı bir âlim olarak İbn Sellâm'ın da İmruülkays'ı en üstün şair gördüğü iddia edilebilir. Cahiliye şairlerinden ilk dört şairi sıralarken İmruülkays'ı birin-

---

914 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.
915 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.
916 Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3-4.
917 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.4 ve 11.
918 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.52-56.
919 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.52.

ci sırada aktarmasının herhangi bir üstünlük tercihi sonucunda olmadığını belirtmiş olabilir.[920] Ancak bu, onun Basralı âlimlerin görüşlerini benimsemesine engel değildir.[921] Tam da burada İbn Sellâm'ın ilk dört şairden hangisinin daha üstün olduğu konusunda bir sonuca varamamasının sebebi ortaya çıkar. Aslında o, döneminden önce ve dönemindeki âlimlerin görüşlerini esas alır. Kendi görüşünü de buna göre şekillendirir. Hatırlanacağı üzere edebiyat âlimleri arasında hâkim olan görüş Cahiliye döneminin en üstün şairlerinin İmruülkays, Nâbiga, Züheyr ve A'şâ ya da Tarafe b. Abd olduğudur. Ebû Ubeyde bu görüşün edebiyat âlimleri ve Araplar arasında kabul gördüğünü kati ifadelerle iki kez vurgular (فَاتَّفقوا ve فَاتّفقتِ).[922] Basralı âlim Ebû Ubeyde'den ders alan İbn Sellâm'ın bu kati ifadeleri görmezden geldiği söylenemez. Bilakis o, edebiyat âlimlerinin dört Cahiliye şairinin en üstün şair oldukları hususunda görüş birliğine vardıklarını ifade ederek Ebû Ubeyde'nin görüşüne atıf yapar.[923] Peki, İbn Sellâm'ın en üstün Cahiliye şairlerinin kim olduğu hususunda âlimlerin aynı görüşte olduğunu belirttiği hâlde birinci tabakadaki şairleri sıralarken bu sıralamanın zorunlu olarak oluştuğuna ve birinci sıradakinin en üstün şair olduğu anlamına gelmediğine dikkat çekmesinin sebebi nedir? İmruülkays'ı birinci sıra yerine ikinci sırada değerlendirmemesi nasıl açıklanabilir?

Bu soruların cevabı İbn Sellâm'ın açıklamalarında saklıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere İbn Sellâm'ın birinci tabakaya ilk dört şairi aktarması naklin baskın gelmesinin sonucudur. Bu ise tabakât kitaplarının ortaya çıkışından önce dilciler, nahivciler ve edebiyat âlimleri tarafından Cahiliye dönemi birinci tabaka şairlerinin tespit edildiğini gösterir.[924] İbn Sellâm da buna dikkat çekmek amacıyla اجتمعوا (aynı görüşe vardılar) fiiline yer verir. Fiilin faili (و), edebiyat âlimleri ve Araplardır. Buradaki fail, Ebû Ubeyde'nin فَاتَّفقوا (edebiyat âlimleri) ve فَاتّفقتِ (Araplar) fiillerinin açılımıdır.[925] Âlimler arasındaki görüş birliğine rağmen İbn Sellâm'ın sıralamaya işaret etmesinin sebebi ise ثم اختلفوا فيهم بعدُ (daha sonra onlar hakkında ihtilafa düştüler) ifadesinde saklıdır. Dikkat edilirse İbn Sellâm, burada dört şairden hangisinin daha üstün olduğu konusunda görüş birliğinin olmadığını belirtir. Bu ayrıntı, Ebû Ubeyde'nin konuyla ilgili açıkla-

920 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.
921 Zağlûl Sellâm'ın benzer görüşleri için bk. Sellâm, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga*, s.107.
922 Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3-6.
923 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.
924 Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.34.
925 Karşılaştırmak için bk. Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3; İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.

malarını gündeme getirmesi bakımından oldukça önemlidir. Hatırlanacağı üzere Ebû Ubeyde de en üstün şair kabul edilen İmruülkays, Nâbiga ve Züheyr'den hangisinin daha üstün olduğu hususunda âlimlerin ihtilafa düştüklerini ifade eder.[926] Şu hâlde denilebilir ki İbn Sellâm, âlimler arasında tartışmalara sebep olan üstünlük meselesinde nihai görüş belirtmekten uzak durur. İlk dört şairden hangisinin daha üstün olduğunu belirtmez ancak Basralı âlimlerin izinden giderek İmruülkays'ı birinci sıraya aktarır. Bu sıralamaya katılmayan âlimlerin görüşlerinin de kabul edilebilir olduğuna dikkat çekercesine eserindeki sıralamanın nihai bir sıralama olmadığını zikreder.[927] Yine de bu çıkarımın ilk dört Cahiliye şairinin sınıflandırılmasına dair bazı soru işaretlerini gidermediğini belirtmekte yarar vardır. Şöyle ki İbn Sellâm, şairleri tabakalara ayırırken araştırmayı, incelemeyi ve ilim ehlinden rivayeti esas aldığını zikreder. Bu ise onun akli ve analitik bir araştırma perspektifi benimsediğini gösterir. Ancak açıklamaları incelendiğinde Ebû Ubeyde gibi âlimlerin izinden giderek şairleri sınıflandırdığı anlaşılır. Bu durumda en üstün şairleri sınıflandırmada İbn Sellâm'ın özgün bir yöntem benimsediği söylenebilir mi? Şairleri sınıflandırırken hangi ölçütleri göz önünde bulundurmuştur?

İbn Sellâm, araştırma ve incelemeyi (الفحص والنظر) esas aldığını belirterek şairlerin şiirlerini incelediğine; ilim ehlinin rivayetine vurgu yaparak âlimlerin görüşlerini benimsediğine dikkat çeker.[928] Biri akli, diğeri naklî olan bu iki yönteme bağlı olarak şairleri tabakalara ayırır. Şiir eleştirisinin 3./9. yüzyıldaki gelişimi dikkate alındığında iki yöntem arasında herhangi bir tezatlığın olmadığı anlaşılır. Önceki bölümlerde 3./9. yüzyıldaki şiir eleştirisinin önceki ile sonraki dönemler arasında bir köprü görevi gördüğü, sözlü ve yazılı kültürü başarılı bir şekilde sentezlediği ifade edilmişti. İbn Sellâm'ın *Tabakât*'ı bu sentezin başarılı örneklerindendir. Dolayısıyla eserde akli ve naklî bilgiler bir arada ele alınır. Bunun temel sebebi, şiir eleştirisindeki rivayet zincirinin söz konusu dönemde kuvvetli ve aktif olmasıdır. Hatırlanacağı üzere İbn Sellâm, rivayetin aktif rolüne eserinin başında, şiire dair açıklamalarında değinir. Ona göre alanında uzman âlimlerin üzerinde icma ettikleri rivayetlerin dışına kimse çıkamaz.[929] Rivayetin baskın etkisi dolayısıyla İbn Sellâm eserinde nakle büyük bir yer ayırır, hatta şairler hakkında kendi açıklamalarından ziyade önceki âlimlerin açıklamalarını aktarır.[930]

---

[926] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3.
[927] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.50.
[928] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50
[929] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.4.
[930] Örnek için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.52 vd.

İbn Sellâm'ın en üstün şairler konusunda akli ve naklî bilgileri sentezlemesinin üzerinde durulmalıdır. Zira bu sentez, *Tabakât*'ın öne çıkan özelliklerinin anlaşılmasında önem arz eder. İbn Sellâm'ın hangi bilgileri nasıl aktardığı, şairleri üstün tutarken hangi kriterleri esas aldığı ve şairler arasında bir kıyaslama yapıp yapmadığı söz konusu sentezin nasıl şekillendiğini tespit etmekle mümkündür. Akli ve naklî bilgilerin sentezlenerek aktarıldığını ortaya koyan en önemli örnek ise İmruülkays'tır. İmruülkays gerek Ebû Ubeyde'nin gerekse İbn Sellâm'ın vurgularından anlaşılacağı üzere Arapların en üstün kabul ettikleri şairler sıralamasında birinci sırada yer alır.[931] İbn Sellâm, naklî esas alarak İmruülkays'ı üstün tutanların görüşlerini aktarır. Daha sonra akli ve naklî bilgileri sentezleyerek şu açıklamaya yer verir:[932]

> İmruülkays'ı en üstün şair görenler şu gerekçeleri ileri sürerler: İmruülkays, şairlerin söylemediği şeyleri söylemiş değildir ancak yeni keşfettiği temalarla Arapların öncüsü olmuştur. Araplar bu temaları güzel bulmuş; şairler de bu konuda onu takip etmiştir. Bunlar; şiirde dostlarının durmalarını istemesi, terk edilen diyarlara ağlaması, nesîb -kasidenin giriş- kısmının incelikli/samimi olması, sözlerinin etkili ve anlaşılır olması, kadınları ceylanlara ve saklı olan bembeyaz yumurtaya benzetmesi, atları kartallara ve asalara benzetmesi, yabani hayvanlara aman vermeyecek derecede hızlı koşan atları dile getirmesi, kaliteli teşbihlere yer vermesi, kasidenin nesîb kısmı ile asıl kısmını birbirinden ayırmasıdır.

İbn Sellâm, bu açıklamaları İmruülkays'ı en üstün şair görenlerin ileri sürdükleri gerekçeler bağlamında aktarır. Bu nedenle, açıklamaların ilk başta sadece nakilden oluştuğu düşünülebilir. Ancak İbn Sellâm'ın şiir eleştirisini müstakil bir disipline dönüştürme amacı dikkate alındığında İmruülkays'ın şiirlerini incelediği ve bu görüşleri destekleyen sonuçlara ulaştığı anlaşılır. Nitekim o, mezkûr açıklamalardan sonra teşbih noktasında İmruülkays'ın, dönemindeki şairlerin en iyisi olduğunu ifade eder.[933] İbn Sellâm, hocası Asmaî gibi İmruülkays'ı taklit edilecek bir şair olarak görür. Bu ise İbn Sellâm'ın, şairler hakkındaki açıklamaları rastlantısal bir şekilde aktarmadığını, bunun yerine araştırma ve inceleme sonucu elde ettiği bilgilerle sentezlediğini göstermesi bakımından önemlidir.

İbn Sellâm'ın akli ve naklî bilgileri sentezlediğini, şiir eleştirisini müstakil bir disipline dönüştürme serüveninde yaptığı araştırma ve incelemeleri şiir uzmanı hocalarının görüşleriyle beraber aktardığını İmruülkays'a dair rivayetler

---

931 Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, 3; İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.51-52.
932 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.55.
933 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.55.

de destekler. Dikkat edilirse onun İmruülkays hakkında aktardığı örneklerden bir kısmı önde gelen hocalarından Asmaî'nin açıklamalarıyla örtüşür. İbn Sellâm'ın, fahl kavramı konusunda Asmaî'den etkilendiği ve eserini fahl şairler ekseninde şekillendirdiği göz önünde bulundurulduğunda seçili örneklere yer verdiği ortaya çıkar. Bu örnekler, ilk başta nakilden ibaret olsa da İbn Sellâm'ın üstün şair kimliğine bakış açısını yansıtır. Onun, İmruülkays'ı en üstün şair gören Ferezdak'ın delil olarak temas ettiği beyitlere yer vermesi buna örnektir.[934] İmruülkays'ın birçok önemli beyti olduğu hâlde özellikle üstün görülmesinde etkili olan beyte dikkat çekmesi, İbn Sellâm'ın rivayetler hususunda seçici davrandığını gösterir. Buna başvurmasının sebebi ise, eserinin 3., 5., 12., 13. ve 55. pasajlarında belirttiği üzere güvenilir rivayetlere önem verilen bir ortamda yaşamış olmasıdır.[935] O, güvenilir rivayeti en az araştırma ve inceleme sonucunda ulaştığı bilgiler kadar önemli görür. Bu nedenle İmruülkays'ın en üstün şair olduğuna dair rivayetleri aktarırken seçici davranır. Şiir eleştirisinde uzman kabul ettiği âlimlerin görüşlerini destekleyen rivayetleri aktarır.

Açıklamalardan hareketle en üstün şairler hakkında herhangi bir kritere yer vermeyen ve eserinin temelini oluşturan fahl kavramının ayrıntılarını izah etmeyen İbn Sellâm'ın tabaka ve fahl projesini anlamak için önceki âlimlerin görüşlerinin, yani rivayetin esas alınması gerektiği anlaşılır. İbn Sellâm'ın araştırma ve inceleme sonucu ulaştığı görüşleri anlamak ancak bu şekilde mümkündür. Aksi hâlde onun, şairler hakkında sadece nakle dayandığı ve fahl kabul ettiği şairlere dair önceki âlimlerin açıklamalarına yer vermekle yetindiği çıkarımına varılabilir. Şairlere dair açıklamaları incelendiğinde bu çıkarımın ilk başta mantıklı olduğu düşünülebilir. Ancak İbn Sellâm'ın rivayet eksenli örnekleri incelendiğinde bunların araştırma perspektifini destekleyen türden olduğu ve titizlikle seçildiği anlaşılır. Bu durumda denilebilir ki İbn Sellâm, geçmişten aktarılan bir rivayeti konjonktürü de dikkate alarak belirlediği ölçüt ve prensiplere göre değerlendirir. Ölçütlerine uygun olan rivayet ve görüşleri kabul eder, uygun olmayanı ise esas almaz. Üstün şairler noktasındaki bu yaklaşımını eserin başındaki, "ilim ehli sahih rivayet hususunda görüş birliğine vardığında hiç kimse bu rivayetteki bilginin dışına çıkamaz." ifadesiyle vurgular.[936]

İbn Sellâm'ın fahl şair anlayışında naklin yanı sıra özgün araştırma ve incelemeye dayandığını gösteren en önemli örneklerden bir tanesi, Ferezdak'ın İm-

[934] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.53.
[935] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3, 7, 10, 11 ve 49-50.
[936] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.4.

ruülkays'a dair açıklamasıdır. İbn Sellâm, Ferezdak'ın aşağıdaki beyitler üzerinden İmruülkays'ı en üstün şair gördüğünü kaydeder:[937]

وَقَاهُمْ جَدُّهُمْ بِبَنِي أَبِيهِمْ ... وَبِالْأَشْقَيْنَ مَا كَانَ العِقَابُ

وَأَفْلَتَهُنّ عِلْبَاءٌ جَرِيضًا ... وَلَو أَدْرَكْنَهُ صَفِرَ الوِطَابُ

Amcaoğullarını (Benî Kinâne'yi) öldürmekle talih Benî Esed'i koru-
muş oldu. Dolayısıyla olan bu bedbaht Benî Kinâne'ye oldu.
'İlbâ, korkudan ölüm acısı çekercesine atlardan son anda kurtuldu.
Atlar ona yetişseydi, yoğurt tulumu boşanırcasına kanı boşalacaktı!

İbn Sellâm'ın yaşadığı dönemdeki rivayet süreci, telif anlayışı ve müstakil bir şiir eleştirisi teşkil etme projesi gibi hususlar dikkate alınmadan İmruülkays'a dair bu örnek incelendiğinde onun sadece nakille yetindiği sonucuna ulaşılabilir. Böylece İmruülkays'ın üstün görülmesinde etkili olan beyitlerin edebî yönden taşıdığı değer, İbn Sellâm'ın beyitlerdeki ince ayrımların farkında olup olmadığı, *Tabakât*'taki telif anlayışı ile beyitlerin aktarımı arasında bir ilişkinin bulunup bulunmadığı, şiir eleştirisinde öne çıkan rivayet zincirine İbn Sellâm'ın önem verip vermediği gibi birçok mesele anlaşılamayabilir. *Tabakât*'ın anlaşılmasının önüne geçen bu meselelerin izahı ancak İbn Sellâm'ın şiir eleştirisi anlayışını şekillendiren unsurların tespit edilmesiyle mümkündür.

Her şeyden önce İbn Sellâm'ın fahl şair anlayışını şekillendiren ismin Asmaî olduğu hatırlanmalıdır. Asmaî ile Ebû Hâtim arasında gerçekleşen soru cevap silsilesi fahl şair projesinin ilk adımı olarak kabul edilebilir. İbn Sellâm, bu projeyi şiir eleştirisini müstakil bir disipline dönüştürme sürecinde genişletir. Böylece Asmaî'nin temas etmediği İslami dönem şairlerine de temas ederek fahl şair anlayışını daha kuşatıcı kriterlerle uygulamaya koyar. Ancak o, rivayetin baskın geldiği bir dönemde özgün düşüncelerinin yanında Asmaî gibi hocalarının görüşlerini de aktarmayı ihmal etmez. Herhangi bir üstünlük sıralaması tercih etmeden İmruülkays'ı Cahiliye şairlerinin birinci sırasında aktarması, sonrasında seçili örnekler üzerinden İmruülkays'ın şiirdeki üstünlüğüne atıf yapması bunu destekler.

İmruülkays hususunda İbn Sellâm'ın Asmaî'den etkilendiğini gösteren en önemli argüman, Ferezdak'ın temas ettiği beyitlerin edebî değeridir. Beyitler incelendiğinde İbn Sellâm'ın sadece nakle yer vermediği, aynı zamanda özgün araştırma ve incelemeleri sonucunda bazı sonuçlara ulaştığı anlaşılır. Ancak bunun için öncelikle Asmaî'nin İmruülkays hakkındaki açıklamaları üzerinde durulmalıdır. Ebû Hâtim'in "Fahl şairlerin ilki kimdir?" sorusu üzerine ilk önce Nâbiga cevabını veren Asmaî, daha sonra açıklamayı yapar:[938]

---

[937] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.52-53.
[938] Asmaî, *Fuhûle*, s.19-20.

"Dünyada İmruülkays'ın şu beytine benzer bir beyte sahip hiçbir şair bilmiyorum:

Amcaoğullarını (Benî Kinâne'yi) öldürmekle talih Benî Esed'i korumuş oldu. Dolayısıyla olan bu bedbaht Benî Kinâne'ye oldu."

Asmaî'nin ilk önce Nâbiga'nın fahl şairlerin ilki olduğunu belirtmesi, hemen sonrasında ise İmruülkays'ın ilk sırada yer aldığını söylemesi iki şair hakkında farklı görüşleri olduğunu gösterir. Tam da burada İbn Sellâm'ın Cahiliye şairlerinin birinci tabakasına dair açıklamasındaki ثم اختلفُوا فيهِمْ ifadesinin anlamı daha net anlaşılır. Buradaki هم zamiri İmruülkays, Nâbiga, Züheyr ve A'şâ'ya atıftır. Ebû Ubeyde ve Asmaî'nin görüşlerini dikkate alan İbn Sellâm, dört şairden hangisinin en üstün olduğu hususunda nihai bir cevabın bulunmadığını kasteder. Nitekim Asmaî, İmruülkays'ın en üstün şair olduğunu belirtmeden önce Nâbiga'nın şiirdeki üstünlüğüne atıf yapar. Bu hususta Ebû Hâtim ile Asmaî arasında konuyla ilgili aşağıda aktarıldığı üzere soru-cevap ekseninde bir konuşma geçer:[939]

وَسألتُهُ آخِرَ ما سألته قُبَيْلَ موتِهِ: منْ أولُ الفُحُول؟ قال: النابغةُ الذُّبيانِيُّ. ثُمَّ قَالَ...

"Vefat etmeden önce Asmaî'ye, 'Fahl şairlerin ilki kimdir?' diye sordum. 'Nâbiga ez-Zübyânî'dir.' dedi."

Dikkat edilirse konuşmada geçen ve fahl şairler anlamında olan fuhūl (فحول), İbn Sellâm'ın eserinin başlığının anahtar kelimelerindendir. Başlık muhakkikler arasında tartışmalı olsa da İbn Sellâm, net bir şekilde kırk fahl şairi eserine aldığını belirterek fuhūl kelimesine yer verir.[940] Bu ise, 2./8. ve 3./9. yüzyılda şiir eleştirmenlerinin fahl şairleri tespit etme noktasında ciddi çalışmalarının olduğunu gösterir. Dil ve edebiyat âlimi Ebû Hâtim'in ısrarlı bir şekilde fahl şairleri sorması, Asmaî'nin fahl'i tanımlaması ve bazı kriterler belirlemesi, İbn Sellâm'ın özellikle fahl şairleri eserine aldığını belirtmesi bu çalışmaların sadece bir kısmıdır. Şairler arasında en üst sınıfı temsil eden fahl şairi tanımlamaya ve örneklendirmeye matuf çalışmalardan günümüze *Fuhûle* ve *Tabakât* eseri ulaşır. Bu durumun ise iki eserin karşılıklı olarak okunmasını ve incelenmesini gerektirdiğine dikkat edilmelidir. İmruülkays ve Nâbiga'nın fahl şair kabul edilme gerekçelerinin izah edildiği aşağıdaki açıklamalara bu yönden yaklaşılmalıdır.

Ebû Hâtim'in سَأَلْتُهُ (ona sordum) ifadesinden sonra tertip (sıralama) ve terâhî (zaman farkının olduğu sıralama) anlamlarına karşılık gelen ثُمَّ edatının gelmesi önemlidir. Asmaî, Nâbiga'yı açık bir şekilde üstün tuttuğu ve fahl şairlerin ilki

[939] Asmaî, *Fuhûle*, s.19.
[940] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.24.

kabul ettiği hâlde İmruülkays'ın beytinin aktarıldığı pasaja geçiş yapması ve bu geçişi ثُمَّ edatıyla sağlaması Asmaî'nin Nâbiga'yı fahl kabul etmesinin başka sebepleri olduğunu gösterir. Pasajın başındaki ثُمَّ edatı tertip anlamında kabul edildiğinde Asmaî'nin peşi sıra bunları söylediği anlaşılmış olur. Nitekim *Fuhûle*'nin 4. pasajının başındaki isti'nâf fâ'sı ile zaman zarfı لَمَّا'den oluşan فَلَمَّا ifadesi önceki pasajda geçen ثُمَّ edatının tertibe, yani 1., 2. ve 3. pasajların araya uzun bir zaman girmeden art arda aktarıldığına işaret eder.[941] ثُمَّ'nin bu delaleti, Asmaî'nin Nâbiga ile İmruülkays'ın şairlik özelliklerine farklı yaklaştığını göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu edat, araya zaman fasılasının girdiğine delalet eden terâhî anlamında olsaydı bu durumda Asmaî'nin hayatının belirli bir döneminde Nâbiga'yı üstün tuttuğu ve fahl şairler arasında birinci sırada kabul ettiği; sonraki yıllarda bu görüşünden vazgeçerek İmruülkays'ın üstün olduğuna kanaat getirdiği şeklinde bir anlam çıkabilirdi. Bu ise, herhangi bir çelişkiye mahal vermediği için tabii bir durumdur. Ancak içerik yönüyle zıt pasajların aynı zamanda ve art arda söylenmesi, Asmaî'nin şair ve şiire bakış açısının saptanmasını zorlaştırır. Bununla beraber ثُمَّ edatının ilgili pasajdaki konumu göz önünde bulundurulduğunda Asmaî'nin Nâbiga'yı üstün tutarken farklı kriterler benimsediği ortaya çıkar.

Asmaî, İmruülkays'ın zikredilen beytini hangi ölçüte göre eşsiz ve benzersiz gördüğünü belirtmez. Hatırlanacağı üzere İbn Sellâm da Ferezdak'ın söz konusu beyit dolayısıyla İmruülkays'ı en üstün şair gördüğünü ifade etmekle yetinir. Beytin edebî değeri, lafız-anlam uyumu vb. hususlara dair bir açıklama yapmaz. Asmaî'nin ve İbn Sellâm'ın Arap diline ve şiire dair birikimleri göz önünde bulundurulduğunda beyit hakkındaki değerlendirmelerinin arka planı olduğu söylenebilir. Asmaî'nin, beyti *Asmaiyyât* adlı antolojisinde aktarması açıklamalarının anlaşılmasına kolaylık sağlar. Nitekim *Asmaiyyât*'ın, müellifinin edebî zevkine göre Araplar arasında öne çıkan şiirlerden derlenen bir antoloji olduğu dikkate alındığında İmruülkays'ın mezkûr beyitlerinin Asmaî için ne anlam ifade ettiği anlaşılır.[942]

---

[941] فَلَمَّا ifadesinde geçen فَ harfine kendisinden önceki ifadenin devamı kabul edilip atıf harfi olarak anlam verilebilir. Asmaî, *Fuhûle*, s.20.

[942] Asmaî, *el-Asmaîyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Abdüsselam Harun, 5. Basım, Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1955, s.131; Asmaî bu beyitleri, Kinde kralı olan babası Hucr b. Hâris'i öldüren Benî Esed'i kovalarken inşad etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.107-112.

Beyitlerdeki kelime ve terkip tercihleri, Asmaî'nin İmruülkays'ın söz konusu beytini neden önceleğini izah etmesi bakımından önemlidir. Nitekim İbn Kuteybe, İmruülkays'ın üstün tutulmasında etkili olan beytin, mesel olarak kullanıldığını belirterek ifade ettiği anlama dikkat çeker.[943] Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1038) de İmruülkays'ın beytini, "Cahiliye şiirinden güzel beyitler/kullanışlı sözler" başlığı altında aktarır.[944]

Beytin eserlere konu olması muhtevi olduğu meselden kaynaklanır. Beytin son mısraında geçen "وَبِالأَشْقَيْنَ ما كانَ العِقابُ" ifadesi "suçsuz insanların başkalarının cezasını çekmesi" konusunda söylenen bir meseldir.[945] Hemen ardından gelen beyitteki "صَفِرَ الوِطابُ" ifadesi, ruhun bedenden ayrılması ve bir damla kanın kalmaması (tulumların boşalması) anlamında kullanılan yaygın bir sözdür.[946] Ebû Hâtim'in, Asmaî'nin beyitle ilgili görüşlerini tam nakletmemesi ve sadece beyitle yetinmesinin nedeni kanaatimizce beytin herkes tarafında biliniyor olmasıdır. Bu durum, İbn Sellâm için de geçerlidir. Nitekim aktardığı rivayete göre, "İnsanların en üstün şairi kimdir?" sorusuna Ferezdak, "Zülkurûh'tur." cevabını verir ve en üstün şair olmasının sebebini de Asmaî'nin aktardığı beyitle gerekçelendirir.[947] Dolayısıyla beytin ihtiva ettiği mesel zamanın şair ve edipleri arasında bilindiği için Asmaî beyti öncelemesinin sebebini açıklama ihtiyacı duymaz. Aynı şekilde öğrencisi Ebû Hâtim de diğer cevaplarda olduğu gibi Asmaî'ye cevabının gerekçesini sormaz. İbn Sellâm ise gerek Asmaî gibi şiir eleştirisi âlimleri tarafından bilinen gerekse Ferezdak gibi Emevî döneminin önde gelen şairleri tarafından beğenilen beyte yer vermekle yetinir, ayrıntıları hakkında açıklama yapmaz. Yine de bu durum *Tabakât*'taki bilgilerin arasöz veya birden söylenmiş mücerret fikirler olarak yorumlanmamalıdır. Bilakis edebî değeri anlaşılan beytin izaha ihtiyaç duymayacak bir şöhrete kavuşmasından kaynaklı olduğu unutulmamalıdır. Peki, bu durum söz konusu beytin inceliklerinin tespit edilmesinin önüne geçer mi? Dönemin şiir eleştirmenleri tarafından anlaşılması dolayısıyla şerh edilmeyen beytin edebî değerinin izah edilmesi gerekmez mi?

---

943 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.112; İmruülkays'ın babasının ölümü için bk. Mahmut Kelpetin, *İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016, s.190-193.

944 Ebû Mansûr es-Seâlibî, *et-Temsîl ve'l-Muhâdara*, thk. Abdülfettah M. el-Hulv, 2. Basım, Kahire: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1981, s.45-46.

945 Bu söz, Türkçedeki "Kurunun yanında yaş da yanar." atasözüyle yakın anlamdadır.

946 Ebü'l-Hasen Alî İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, thk. Abdülhamid Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, c.8, s.307; ayrıca bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.53.

947 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.52-53; İbn Reşîk, *el-Umde*, c.1 s.144.

İbn Sellâm'ın şiir eleştirisi anlayışının ya da en üstün/kaliteli kabul ettiği şairlere yaklaşımının anlaşılmasında söz konusu beytin sanatsal açıdan nerede durduğu önem arz eder. *Fuhûle'*de Asmaî, *Tabakât'*ta ise İbn Sellâm açıklamalarını gerekçelendirmemiş olsa da kaynaklara bakıldığında bu isimlerin söz konusu beyti öncelemelerinin gerekçesinin izah edildiği görülür. İbn Abdürabbih (ö. 328/940), Asmaî'nin "Başı ile sonu mesel olan üç beyit dışında hiçbir beyit görmedim." sözünü aktardıktan sonra yukarıdaki iki beyte yer verir.[948] İbn Abdürabbih'in naklettiği söz ile Asmaî'nin açıklamaları karşılaştırıldığında bir tenakuzun bulunmadığı; aksine birbirini tamamlayan cümleler olduğu anlaşılır. Bu ise yukarıdaki tespitin yerinde olduğunu gösterir. Sözlü eleştiri kurallarında aktardığı beytin değeri ve ifade ettiği anlam bilindiği için Asmaî ve İbn Sellâm, ek bir açıklama yapma gereği duymazlar. Asmaî ve -Ferezdak özelinde- İbn Sellâm, sadece örnek beyit aktararak hiçbir şairin bu beyitler gibi şiir söylemediğini belirtirler. Peki, bu öznel bir yorum değil midir? Hangi yönden benzersiz olduğunu belirtmemiş olmaları bu âlimlerin yorumlarının eleştiriye açık olduğunu göstermez mi?

Asmaî ve -Ferezdak özelinde- İbn Sellâm'ın açıklamalarının öznel görüşler içerdiği söylenebilir. Özellikle Asmaî'nin kendi perspektifinden yorum yapması ve herhangi bir kriter belirlememiş olması yorumunu eleştiriye açık kılar. Bununla birlikte 2./8. ve 3./9. yüzyıllardaki şair ve şiir eleştirisinin mahiyetinin doğru anlaşılabilmesi için var olan sözlü eleştiri üzerinde durulmasının gerekli olduğu kanaatindeyiz. Bu bağlamda denilebilir ki İmruülkays'ın üstün tutulmasına mezkûr beyitlerin örnek verilmesi öznel bir özellik taşısa da rastlantısal değildir. Bu ise yapılan yorumu öznel olduğu hâlde genelgeçer kılar. Zira beyit incelendiğinde İmruülkays'ın, başkalarının işledikleri suç yüzünden hak etmedikleri cezayı gören kişilere fasih ve etkili kullanımlarla atıf yaptığı görülür:

وَقَاهُمْ جَدُّهُمْ بِبَنِي أَبِيهِمْ ... وَبِالْأَشْقَيْنَ مَا كَانَ العِقَابُ

Dikkat edilirse beyit fiil cümlesiyle başlar. Bu ise müsned -yani yüklem olan fiilin öne alındığı, müsnedün ileyh -yani özne- olan failin ise fiilden sonra getirildiğini gösterir. İmruülkays'ın böyle bir üslup tercih etmesinin sebebi fail olan جَدُّهُمْ (talih, şans) kelimesinden ziyade fiil olan وَقَاهُمْ (korudu, kurtardı) kelimesine atıf yapmaktır. Zira Arap dilinde bir şeyin öne alınmasının sebebi muhataba önemli olduğunu vurgulamaktır. Bunu Sîbeveyh'in takdim-tehir konusunda bir ilkeye dönüşen şu cümlesi teyit eder:[949]

[948] İbn Abdürabbih, *İkdü'l-ferîd*, c.3, s.77-78.
[949] Sîbeveyh, *el-Kitâb*, c.1, s.88.

> "Görünen o ki fail ve mefulün her ikisine önem ve öncelik göstermekle beraber Araplar, kendilerine göre daha önemli gördükleri ve kendisiyle daha fazla ilgilendikleri şeyi öne alırlar (takdim)."

Sîbeveyh'in açıklaması, İmruülkays'ın beyitteki ifadeleri bir anlama vurgu yapmak ve önem verdiği bir şeyi belirtmek için kullandığını gösterir. Bununla birlikte burada bazı sorular gündeme gelebilir: "Sîbeveyh'in açıklaması fail ve meful konusundadır. Mefulün failin önüne geçirildiği veya sona bırakıldığı cümleler için geçerlidir. İmruülkays'ın beytinde ise fiil cümlesi bulunur. Fiille başlayan cümle, Arap dil kuralları gereği faile yani müsnedün ileyhe ihtiyaç duyar. Burada bir takdim, önceleme veya önem vermeden bahsedilebilir mi? Arapçada asıl olan cümlenin fiille başlaması değil midir?"

Beyitte takdim yapılmış ve bu takdimle muhataba verilmek istenen mesaj vurgulanmıştır. Zira cümle, جَدُّهُمْ وَقَاهُمْ şeklinde gelseydi anlam yine bozulmayacaktı. Anlamın bozulmadığı bu değişiklikte şairin وَقَاهُمْ جَدُّهُمْ şeklinde bir kullanım tercih etmesinin sebebi, önem verdiği mesajı muhataba doğrudan iletmektir. Bunu Cürcânî'nin ismin fiilin önüne alınması (takdim edilmesi) konusunda yaptığı şu açıklama da teyit eder:[950]

> "Fiili gerçekleştireni öne alıp fiili sonra getirirsen, 'Zeyd yaptı Zeyd', 'Ben yaptım ben' ve 'Sen yaptın sen' dersen, faile yani fiili gerçekleştiren özneye vurgu yaptığın anlamına gelir."

Cürcânî'nin ifadelerinin üzerinde durulmasında fayda vardır. O, öznenin fiilden önce getirilmesi istendiğinde bunun vurgulu olacağını belirtir. Bu durumda fiille başlayan أَكَلَ أَحْمَدُ (Ahmet yedi) cümlesi, أَحْمَدُ أَكَلَ şeklinde isimle başlatılırsa anlam vurgulu hâle gelerek "Ahmet yedi Ahmet" şeklinde olur. Cürcânî'nin açıklaması, failin -öznenin- öne alınmasının bilinçli olduğu ve bununla vurgunun amaçlandığını gösterir. Bu durumda failin öne alınmadığı durumlarda faille ilgili herhangi bir vurgudan bahsedilemez. Dolayısıyla İmruülkays'ın beytinde geçen وَقَاهُمْ جَدُّهُمْ ifadesinin جَدُّهُمْ وَقَاهُمْ olmaması vurgunun faile olmadığına işarettir. Bu ise İmruülkays'ın, eylemi yapanın ya da eyleme sebep olanın değil sonucun önemine dikkat çektiğini gösterir. Bunu Cahiliye şairlerinden el-Hâris b. Va'le'nin şu beyti destekler:[951]

قَوْمِي هُمْ قَتَلُوا أُمَيْمَ، أَخِي ... فَإِذَا رَمَيْتُ يُصِيبُنِي سَهْمِي

"Bizzat kabilem kardeşimi öldürdü Ümeyme! Şimdi intikam için bir ok atsam bana isabet etmiş olur."

---

[950] Cürcani, *Delail*, s.128.

[951] Ebû Alî el-Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, thk. Ahmed Emîn-Abdüsselâm Hârûn, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991, c.1, s.204.

Beytin söz dizimi incelendiğinde öldürme eyleminin önemli olmadığı; şairin üzüldüğü ve Ümeyme'ye içini döktüğü hususun, bu öldürme eyleminin akrabaları tarafından gerçekleştirilmiş olduğu ortaya çıkar. Dikkat edilirse şair, قَتَلَ قَوْمِي أُمَيمَ، أَخِي (Kabilem, kardeşimi öldürdü Ümeyme!) demesi durumunda vurgu öldürme eylemine ait olacaktı. Ancak şairin kastı öldürmenin nasıl gerçekleştiğini, ne zaman ve nerede vuku bulduğunu anlatmak değildir. Onun amacı, aynı çevrede yetiştiği ve birçok şeyi paylaştığı akrabalarının böyle bir eylemde bulunmalarına sitem etmektir. Bu sitem ve üzüntüsünü, قَوْمِي kelimesini müsnedün ileyh getirerek vurgulamıştır. Bu beytin şerhinde Merzûkî'nin (ö. 421/1030) "Bu beyit üzülme ve dövünme amaçlıdır; olayı haber vermek için değildir." şeklindeki açıklaması konuyu izaha kavuşturması yönüyle son derece önemlidir. Şu hâlde şair, Ümeyme'ye olayı haber vermekten ziyade olayın akrabalar arasında olmasından ötürü duyduğu üzüntüyü dile getirmek için bu beyitleri söylemiştir. Üzüntüsünü de lafızları etkili bir nazma dönüştürerek vurgulamıştır. İmruülkays'ın fiili öne alması da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Lakît b. Ya'mer/Ya'mur el-İyâdî'nin (ö. Cahiliye dönemi) Kisrâ'nın kalabalık bir orduyla geldiğini kabilesine haber vermek için kaleme aldığı mektupta yer alan meşhur kasidesindeki beytin kullanımı da bunu teyit eder:

عَلَى حَنَقٍ أَتَيْنَاكُمْ، فَهٰذا ... أَوانُ هَلَاكِكُمْ كَهَلَاكِ عَادِ

"Öfkeyle size geliyorlar. İşte bu yok oluşunuzun vaktidir, Âd'ın yok olduğu gibi."

Beyitteki عَلَى harf-i cerri aslında أَتَيْنَاكُمْ fiiline müteallikti. Ancak görüldüğü üzere şair, Kisrâ'nın ordusunun öfkesine vurgu yapmak amacıyla harf-i cerri fiilden önce kullanmıştır. Zira burada haber vermek istediği kalabalık ordunun *gelmesi* değildir; bu ordunun *nasıl geldiğidir*. Bu nasıllık üzerinden İyâd'ın bir an önce kendine gelmesini ve savaşa hazırlanmasını istemiştir.[952]

Örneklerden hareketle Asmaî'nin ve -Ferezdak özelinde- İbn Sellâm'ın, İmruülkays'ın beytini benzersiz görmelerinin sebebini anlamak için beyitte fiilin öne alınmasının anlama etkisi üzerinde kapsamlı bir şekilde durulmalıdır. Beyitteki cümle dizimini yalnızca "Şair, vermek istediği mesajın öneminden dolayı kelimeleri bu şekilde kullanmıştır." şeklinde kısa bir açıklamayla izah etmek, mezkûr iki eleştirmenin beyte yaklaşımlarının anlaşılmamasına sebep olabilir. Cürcânî'nin

952 Beyitlerin arka planı ve kaside için bk. *Dîvânu Lakît b. Ya'mur el-İyâdî*, thk. Muhammed Altuncî, Beyrut: Dâru Sâdır, 1998, s.71-89; Muhakkik, Lakît'in babasının ismini Ya'mur şeklinde aktarmıştır.

belirttiği üzere takdim edilen öğeye neden önem verildiği ve hangi gerekçelerle daha önemli olduğu açıklanmaksızın "Bu önemli olduğu için takdim edildi." demek, cümlelerin kapsamlı bir şekilde anlaşılmasının önüne geçebilir.[953]

İmruülkays, وَقَى fiilini öne alarak babasını katleden Benî Esed'i ölümden kurtaran sebepten ziyade olayın sonucuna dikkat çeker. Bu şekilde düşmanlarının peşinden hiç ayrılmadığına ve ileride de ayrılmayacağına atıfta bulunur. Vurguyu eyleme ait kılarak intikam hususunda ne kadar ısrarlı olduğuna ve sebeplerden ziyade sonuçlara yoğunlaştığına işaret eder. Bu şekilde beyitlerdeki başarılı terkip seçiminden hareketle aslında بَعْدَ مَقْتَلِ أَبِي وأنا وَرَاءَ بَنِي أَسَدٍ، كِدْتُ أَنْ أَظْفَرَ بِهِمْ ولٰكِنْ هَيْهاتَ! وَقَاهُمْ جَدُّهُمْ، نَجَوْا مِنِّي (Babam öldürüldüğünden beri Benî Esed'i kovalamaktayım; tam onları yakaladım derken olmadı, heyhat! Kendilerini talihleri korudu; benden kurtuldular.) anlamını kasteder. Dikkat edilirse ifadelerde sebebe odaklanılmamış; *"Benî Esed'in yakalanıp kılıçtan geçirilmeleri"* şeklinde öne çıkan bir sonuca odaklanılmıştır. Sonuç hasıl olmayınca tabii olarak sebebe (beyitte fail olarak gelmiştir) vurgu yapılmamış; bunun yerine sonuca yani Benî Esed'in *korunmalarına* (cümlede fiil olup başa gelmiştir) atıf yapılmıştır.

İmruülkays'ın beyitte neden fiille başladığının ve bunun anlama yansımasının anlaşılabilmesi için Asmaî ve İbn Sellâm'ın yer verdiği beytin öncesi de tahlil edilmelidir. İmruülkays'ın meşhur beytinden önce şu beyit yer alır:[954]

أَلَا يَا لَهْفَ هِنْدٍ إِثْرَ قَوْمٍ ... هُمُ كَانُوا الشِّفَاءَ فَلَمْ يُصَابُوا

"Vah vah kardeşim Hind'e! Benî Esed'in peşinden gidip onları yakalayamadım! Öcümü alacağım kişiler onlardı ancak onları yakalayamadım!"

Beyitte geçen لَهْفَ (vah vah) ve إِثْرَ قَوْمٍ (Benî Esed'in arkasından) kullanımları İmruülkays'ın beytine fiille başlamasının rastlantısal olmadığını tekit eder. Dikkat edilirse İmruülkays, beyitte gece gündüz kovalayıp yetişemediği Benî Esed'in kurtulmasına hayıflanır. Beytin ikinci mısraındaki هُمُ كَانُوا الشِّفَاءَ فَلَمْ يُصَابُوا (öcümü alacağım kişiler onlardı ancak yakalanmadılar) ifadesi İmruülkays'ın odaklandığı hususu aydınlatır. Özellikle كَانُوا ibaresindeki وَ harfi كَانَ nâkıs fiilinin

---

953 Cürcânî, takdim-tehir konusunda kapsamlı ve dakik açıklamalar yapmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Cürcânî, *Delâil*, s.106 vd.; fiilin isimden önce ve sonra geldiği açıklamalar için özellikle bk. s.127; Arap dilinde takdim-tehir hakkında hazırlanmış kapsamlı çalışma için bk. Halil İbrahim Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdîm-Te'hîr),* İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007, s.54 vd.

954 Asmaî, *el-Asmaîyyât*, s.131.

ismi olup anlamı karşıladığı hâlde cümleye هُم zamiriyle başlaması Benû Esed'e odaklandığına işaret eder. Dolayısıyla kendisini intikam duygusu saran İmruülkays, bu intikam karşısında çıkan engellere değil sonuçlara odaklanır. Açıklamalardan hareketle beyte bakıldığında İmruülkays'ın birinci mısrada لَهْفَ kelimesini getirerek Benî Esed'in *kurtulmalarına* oldukça üzüldüğüne vurgu yaptığı görülür. İkinci mısrada ise sonucun kendisini bu kadar üzmesinin gerekçesini aktarır. Bu yönüyle beytin anlam yönüyle sonuç + sebep şeklinde kurulduğu ortaya çıkar. İmruülkays bu beyitten sonraki beyte geçince Benî Esed'in *kurtulmalarına* tekrar atıf yapar. Bu şekilde kendisi muhataba; دَعْنِي مِنْ كَيْفَ نَجَوْا مِنِّي وَمَنْ وَقَاهُمْ، أَلَا تَرَى أَنِّي فِي إِثْرِهِمْ لَيْلًا ونَهَارًا وَلٰكِنْ قَدْ وُقُوا مِنِّي (Benden nasıl kurtulduklarını ve onları kimin kurtardığını bırak! Görmüyor musun; gece gündüz onları kovalamaktayım. Ne var ki gördüğün üzere benden kurtuldular.) diyerek sonuca atıf yapar. Bu ise beyitteki fiilin son derece dakik bir şekilde başa alınmasının bilinçli olduğunu ve bu şekilde yapılmış bir takdimin de beyti etkili yaptığını ortaya koyar. Bu kullanım, Mûsâ b. Câbir'in (ö. Muhadram dönem) herkesin başı buyruk gezdiği çöl hayatına atıf yaparak söylediği[955]

لَا أَشْتَهِي يَا قَوْمِ إِلّا كَارِهًا ... بَابَ الأَمِيرِ وَلَا دِفَاعَ الحَاجِبِ

"Ey kabilem! Yöneticinin kapısına dayanmayı ve huzuruna girmek için kapıcısıyla itişmeyi ancak mecbur kaldığım zaman, istemeye istemeye arzularım."

beyitte geçen لَا أَشْتَهِي (arzulamam) fiilini يَا قَوْمِ şeklinde gelen nida ve münâdanın önüne geçirmesine benzer. Beyitte fiile vurgu yapılmak için nida ve münâda sonraya bırakılır. Şair, bu beyitle aslında "Ben istemiyorum, arzulamıyorum! Ey insanlar, istemiyorum; ancak gönülsüz, zoraki bir şekilde isterim …" diyerek arzu etmeme/istememe fiilini vurgular.

İmruülkays'ın, fiili öne alarak anlamı güçlendirdiği beyit bağlamında aktarılan örneklerin yanında aşağıdaki örnek üzerinde de durmakta fayda vardır:[956]

إِنَّ أَمْرًا فَادِحًا ... عَنْ جَوَابِي شَغَلَكْ

"Dehşetli bir durum, seni bana cevap vermekten alıkoydu."

Beyit incelendiğinde açık bir şekilde fiilin sona bırakıldığı görülür. Beyit, إِنَّ شَغَلَكَ أَمْرٌ فَادِحٌ ... عَنْ جَوَابِيda ya da أَمْرًا فَادِحًا ... شَغَلَكَ عَنْ جَوَابِي şeklinde gelmesi alışılage-

[955] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, c.1, s.363 kaside no: 123.
[956] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, c.2/3, s.917, kaside no: 310, beyit no: 8.

len Arap dil kuralları açısından daha uygundur. Ancak şair, meşgul etmek/alıkoymak anlamındaki شَغَلَ fiiline vurgu yapmak istemediği için fiili sona bırakır ve ilgili kişinin başına büyük bir felaketin gelmesine odaklanır. Cümlenin başında getirdiği إنَّ tekit edatı da beyti söyleyenin büyük felakete dikkat çektiğini teyit eder. Bu örnekler, dua cümlesinde duanın mahiyetinden ziyade dua edilene vurgu yapmak amacıyla fiilin sona bırakıldığı واللهُ أَسْتَعِينُ cümlesine benzer. Görüldüğü üzere fiil, sona bırakılarak hem hasr hem de takdim için kendisine dua edilenin sadece Allah olduğu vurgulanmıştır. Bu durumda İmruülkays'ın fiili öncelemesinin sıradan bir önceleme olmadığı, kendisini meşgul eden olaya dikkat çekmek için öne aldığı ortaya çıkar.

Asmaî ve -Ferezdak özelinde- İbn Sellâm'a göre beyti kaliteli ve benzersiz kılan bir diğer unsur kanaatimizce beytin ikinci mısraındaki وَبِالْأَشْقَيْنَ مَا كَانَ العِقَابُ (… *Olan bu bedbaht Benî Kinâne'ye oldu*) ifadesindeki takdim-tehirdir. İfadenin daha sonra darbımesel hâline gelecek anlamı bir tarafa bırakıldığında nazım yönüyle öne çıktığı görülür. Nitekim cümle وَكَانَ العِقابُ بِالأَشْقَيْنَ olması gerekirken İmruülkays, كَانَ ve ismini sona bırakarak mahzuf bir habere (yani كَائِنًا ya da حَاصِلًا) müteallik olan بِالْأَشْقَيْنَ ifadesini öne alır. Buradaki takdim, suçsuz olan kişilere vurgu yapılmasından kaynaklanır. Diğer bir ifadeyle asıl hedefi olan Benû Esed'in kendisinden kurtulmalarına hayıflanan İmruülkays, yanlışlıkla saldırdığı Benî Kinâne'nin suçsuz olduğuna atıf yapmak için bedbaht anlamındaki kelimeyi getirir.

Açıklamalardan hareketle İbn Sellâm'ın aktardığı beytin kelime ve terkiplerinin dikkatle seçildiği anlaşılır. Zira kelime ve terkipler, şairin mesajını başarılı bir şekilde muhataba iletir. Muhatap beyti okuduğunda neye vurgu yapıldığını ve şairin hedefinin ne olduğunu titiz bir şekilde anlar. Bunun yanında "Suçu işlemedikleri hâlde cezayla karşılaşan" şeklinde bir darbımesel içermesi Asmaî ve İbn Sellâm'ın beyti benzersiz görmelerinde etkili olur. Bu anlamı İmruülkays'ın kendine özgü üslubuyla kullanması ve beytin sonraki şairlere örnek olması Asmaî'nin "benzersiz" ifadesini neden kullandığını açıklar niteliktedir. Nitekim Ebü't-Tayyib el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965);

وَجُرْمٍ جَرَّهُ سُفَهَاءُ قَوْمٍ ... وَحَلَّ بِغَيْرِ جَارِمِهِ العَذَابُ

"Akılsız olanların işlediği nice suç vardır,
cezası bu suçu işlemeyene kalmıştır…"

beytini şerh eden Ukberî (ö. 616/1219), suçlu olmadığı hâlde birinin ceza alması anlamına atıf yaparak "Bu hikmetin en güzellerindendir." açıklamasında bulunur. Ukberî bununla yetinmeyerek daha önce bu anlamda şiir söyleyen şairlerden örnekler verir. Verdiği ilk örnek ise, İmruülkays'ın ilgili beyti olur.[957] Bu ise darbımesel ve hikmetli söz hâline gelen bu anlamın ilk önce İmruülkays tarafından kullanıldığını göstermesi yönüyle oldukça önemlidir. Kanaatimizce Asmaî, beytin bu hikmet ve alanındaki önceliğine atıf yaparak açıklama yapar. İbn Sellâm ise gerek hocası Asmaî'nin görüşlerini gerekse beytin edebî değerini göz önünde bulundurarak Ferezdak'ın açıklamasına yer verir. Buna göre İmruülkays'ın Cahiliye şairlerinin ilk tabakasının birinci sırasında aktarılmasının sebebine dair şu çıkarımlarda bulunulabilir:

- İlk dönem şiir eleştirmenlerinin İmruülkays'ın beytini benzersiz görmeleri her ne kadar sübjektif bir yaklaşım kabul edilse de beytin anlam ve söz dizimi bu sübjektifliğin önüne geçmekte ve beytin kalitesini genelgeçer kılmaktadır.
- Erken dönem Arap şiir eleştirisinin öncülerinden İbn Sellâm'ın beyit hakkında açıklama yapmamış olması, aktardığı değerlendirmelerin kişiden kişiye farklılık gösteren değerlendirmeler olduğu anlamına gelmez. İlk dönem şiir eleştirmenleri, aynı zamanda eleştirdikleri şiiri rivayet eden râvilerdi. Dolayısıyla bir beyit hakkındaki yorumlarının, beyti söyleyen şairin bütün şiirleri göz önünde bulundurularak yapıldığı dikkate alınmalıdır.
- İlk dönem şiir eleştirmenlerinin aynı zamanda şiir râvileri olduğu dikkate alındığında zahirde gerekçesiz görünen açıklama ve yorumlarının belirli bir zemini olduğu anlaşılır. Bunu ilmî bir şekilde temellendirmek için örnek olarak aktardıkları şiirlerin yukarıda olduğu gibi etraflıca tahlil edilmesi gerekir.
- Şiir eleştirmenlerinin edebî zevklerine ve okumalarına dayanan yorumların temeli olması bir yorum faaliyeti olarak edebî zevkin, kriterleri olan bir eleştiriye dayandığını gösterir. Diğer bir ifadeyle şiir eleştirmenlerinin "Bu beyit eşsizdir, bu kaside yavandır, bu şair fahl'dir." şeklindeki gerekçeleri belirtilmemiş açıklamaları, 'kişiden kişiye değişen edebî zevk' adı altında değerlendirilse de arka planda belirli kriterler taşıyan bir yöntem takip ettikleri ortadadır. Bunu yukarıdaki tahlil teyit eder. Asmaî'nin ya da İbn Sellâm'ın beyitle ilgili açıklamalarını "Edebî

[957] Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn el-Ukberî, *Dîvânu Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî bi-şerh Ebi'l-Bekâ el-Ukberî el-müsemmâ bi't-Tibyân fî şerhi'd-Dîvân*, thk. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafîz Şelebî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978, c.1, s.81-82.

zevke göre yapılmış açıklamalar" kabul ederek ayrıntılar üzerinde durmamak beytin inceliklerinin anlaşılmamasına yol açabilir. Bu ise şiir tahlilinde hangi beytin neden ve nasıl üstün görüldüğü meselesinin müphem kalmasına sebep olabilir.

İbn Sellâm'ın, birinci tabakadaki İmruülkays ve diğer üç şair hakkında yaptığı açıklamalar ve aktardığı rivayetlerin ilk başta birbiriyle çeliştiği, herhangi bir sonuca işaret etmediği düşünülebilir. Dört şairden her birinin üstün olduğunu ortaya koyan bu açıklamalarda asıl olan yukarıda yapıldığı gibi şairlerin şiirleri üzerinde durulmasıdır. Bu ise ancak tarihî ve edebî derinliği esas alan bir okumayla mümkündür. İbn Sellâm'ın hangi şairin daha üstün olduğunu sadece kendi açıklamaları üzerinden okumak beslendiği temel kaynakları ihmal etmek anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle, çalışmanın önceki bölümlerinde üzerinde durulan rivayet zincirinin yok sayılması demektir. Bu ise bedevilerle doğrudan temasa geçen Ebû Amr'ın şiir eleştirisindeki etkileri, bu etkilerin Asmaî'nin şiir eleştirisi anlayışının şekillenmesinde nasıl bir rol oynadığı, fahl kavramının çıkış sürecinin nasıl geliştiği gibi birçok hususun ihmal edilmesine sebep olabilir. Bu ihmalin önüne geçmek için İbn Sellâm'ın nakilden oluşan rivayetlerinin tarihî uzantıları üzerinde durulmalı, hangi şairi neden üstün tuttuğu dönemindeki ya da kendisinden önceki şiir eleştirisi âlimlerinin eserleri üzerinden incelenmelidir.

Hatırlanacağı üzere şiir eleştirisinde İbn Sellâm'a yön veren Asmaî, Ebû Hâtim'in "Fahl şairlerin ilki kimdir?" sorusuna ilk önce Nâbiga'nın, sonrasında ise İmruülkays'ın ismini verir. Nâbiga'nın üstün tutulduğu cümle ile sonraki cümleler arasında ilk başta birbirine zıt gibi gözüken açıklamalar olsa da Asmaî ve öğrencisi Ebû Hâtim'in kullandıkları ifadelerin titizlikle incelenmesi hâlinde birbirine zıt görünen görüşler izaha kavuşacaktır. Metinde geçen *yazdığımı görünce* ifadesi, iki şair hakkında yapılan yorumun bir arka plana dayandığını gösterir. *Fuhûle*'nin 1. ve 2. pasajlarında Asmaî'nin Nâbiga'yı birçok kez bütün Cahiliye şairlerinden üstün tutması; 3. ve 4. pasajlarda ise Nâbiga gibi Cahiliye şairi olan İmruülkays'ı 'kalite' yönüyle şairlerin öncüsü kabul etmesi dönemin eleştiri anlayışında iki temel yöntemin varlığına delalet eder.[958] Bunlardan bir tanesi, Arap şiirinin doğuşundan itibaren süre gelen sözlü eleştiri, diğeri ise tedvin faaliyetleriyle beraber artan şiir rivayetinin oluşturduğu yazılı eleştiri kültürüdür. Sözlü eleştiri, sistemleşmiş herhangi bir kural ve kriter olmadan edipler başta olmak üzere halife, vali, kâtip ve bedevilerin duydukları bir veya iki beyit hakkında anında görüş bildirip beğenilerini ifade ettikleri eleştiri türüdür. Edebî

[958] Asmaî, *Fuhûle*, s.19-21.

zevke dayanan eleştirinin prototipleri bu bağlamda değerlendirilebilir. Diğer bir ifadeyle sözlü eleştiri kültürü şiirle ortaya çıkar ve şiirin gelişimiyle beraber Araplarda var olan edebî melekenin seviyesine bağlı olarak gelişir. Bu eleştirinin işleyişinde genelgeçer bir kaide bulunmamakta; beğenilen veya yerilen şiirin hangi kriterlere göre iyi ya da yavan olduğu belirtilmemektedir. Dil zevki sayesinde oluşan edebî zevk, bu eleştiri faaliyetlerinde kilit konumdadır. Bu eleştirinin 2./8. yüzyılın sonları ile 3./9. yüzyılın başlarına kadar devam ettiği söylenebilir. Ancak unutulmamalıdır ki en üstün şaire yaklaşım noktasında Asmaî ve İbn Sellâm arasında yöntem, kavram ve problematik düzeyde epistemolojik bir kopuş yaşanmaz. Asmaî'nin faydalandığı kaynaklardan İbn Sellâm da faydalanır. Her iki âlimin de İmruülkays'ın en üstün şair kabul edilmesini sağlayan beyitlere yer vermesi bunu gösterir.

Nâbiga ez-Zübyânî

İbn Sellâm, Nâbiga'yı Cahiliye şairlerinin birinci tabakasında İmruülkays'tan sonra aktarır. Bu konuda Ebû Ubeyde'nin görüşüne tabi olduğu söylenebilir.[959] O, İmruülkays'ta olduğu gibi Nâbiga hakkında da nakilde bulunur.[960] Ona göre Nâbiga'yı en üstün şair görenler, onun etkili şiirler söylemesini, tekellüften uzak beyitleri olmasını ve kasidenin iç bütünlüğünü korumasını gerekçe göstermiştir.[961]

İbn Sellâm, Nâbiga'nın üstünlüğüne dair bu gerekçeler hakkında doğrudan yorum yapmaz. Ancak söz konusu gerekçeler bağlamında yaptığı açıklama, şiir eleştirisindeki etkinliğini ve Nâbiga'nın şiirlerine vâkıf olduğunu ortaya koyması bakımından önem arz eder. O, Nâbiga'nın ilk dönemlerde şiir söylemediğini, yaşı ilerleyip şiirde tecrübe sahibi olduktan sonra şiir söylediğini (نَبَغَ) ifade eder.[962]

İbn Sellâm'ın, Nâbiga'nın şiirde parladığına (نَبَغ بالشعرِ) dikkat çekmesi incelenmelidir.[963] Bu değerlendirmenin arka planında ciddi şiir okumasının olduğu unutulmamalıdır. İbn Sellâm, Nâbiga'nın bütün şiirlerini okumuş olmalı ki belirli bir yaştan sonra şiirde parladığı ve etkili şiirler söylediği sonucuna varır. Ayrıca Nâbiga'nın şiirleri hususunda Halef ve Yûnus b. Habîb gibi şiir bilginle-

[959] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3.
[960] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.56-63.
[961] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.56.
[962] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.56.
[963] Nâbiga'nın adı için bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.164; İbn Reşîk, *el-Umde*, c.1, s.330; Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Simtu'l-Leâlî fî şerh Emâlî el-Kâlî*, thk. Abdülaziz el-Meymenî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c.1, s.79; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, c.2, s.35; *Dîvânu Nâbiga ez-Zübyânî*, thk. Tâhir b. Âşûr, eş-Şeriketü't-Tûnisiyye li't-Tevzî', 1976, s.11.

rine danışır, hangi şiirin sahih hangisinin sahih olmadığını araştırır.[964] Bu ise onun sadece Nâbiga'nın şiirlerini incelemekle iktifa etmediğini, bunun yanında râvilerin görüşlerini de dikkate aldığını ortaya koyar. Hadis âlimlerinden Şa'bî'nin aktardığı rivayette geçen beyit üzerine yaptığı aşağıdaki açıklama İbn Sellâm'ın, Nâbiga'nın şiirlerine dair bilgisini gösterir:[965]

> "İlim ehli, Nâbiga'nın rivayette geçen beyti söylemediği konusunda icma etmiştir… Râviler bu beyti, Nâbiga'nın başka şiirleriyle karıştırmışlardır."

Açıklamadan anlaşılacağı üzere İbn Sellâm, Nâbiga'ya ait olmayan beyte dikkat çeker. Burada öne çıkan husus, İbn Sellâm'ın Nâbiga'nın diğer şiirlerine atıf yapmasıdır. Aslında o, beytin Nâbiga'ya ait olmadığını şiirleri inceleyerek tespit eder. Bu ise onun Nâbiga hakkında ciddi bir birikime sahip olduğunu ve kendisiyle ilgili rivayetleri inceleyerek aktardığını gösterir. Bilgi ve tecrübe İbn Sellâm'ın şairleri sınıflandırmasında etkili olur. Cahiliye şairlerinin ilk tabakasında daha çok nakli esas alır. Ancak bu nakilde İbn Sellâm'ın araştırma ve inceleme serüveninin pekiştirici bir rol üstlendiği göz ardı edilmemelidir. Peki, İbn Sellâm Nâbiga'yı hangi özelliğinden hareketle Cahiliye şairleri arasında ikinci sıraya alır? İmruülkays'ta olduğu gibi Nâbiga konusunda da Asmaî'den faydalandığı söylenebilir mi? Nâbiga'nın şiirleri ikinci sırada değerlendirilecek kadar kaliteli midir?

Bu soruların cevaplanabilmesi ve Nâbiga'nın şiirlerinin edebî değerinin tespit edilebilmesi için öncelikle tarihî derinliği esas alan bir inceleme yapılmalıdır. Bilindiği üzere Nâbiga, Cahiliye şairlerinin önde gelenlerindendir. Söylediği şiirler, Arap yarımadasındaki kabilelerin ilgisini çeker. Nâbiga'nın şiir inşat etme ve başkaları tarafından söylenen şiirleri yorumlayabilme yeteneği, Ukâz panayırında şairlerin şiirleri hakkında hüküm vermede hakem tayin edilmesini sağlar. Bunun üzerine kendisine kırmızı deriden özel bir çadır kurulur. Bu çadırda şairlerin şiirlerini dinler ve kaliteli bulduğu şiiri gerekçesiyle birlikte kalitesiz gördüğü şiire tercih eder.[966] Şairler başta olmak üzere hatip ve beliğlerin hünerlerini gösterdikleri bu panayırda Nâbiga, şiir söylemekten çok söylenen şiirlerin derecesini sahip olduğu yüksek dil zevki sayesinde tespit eder.

İbn Sellâm ve İbn Kuteybe'nin aktardığı üzere Nâbiga, Cahiliye şairleri arasında kasidenin girizgâhını en güzel yapan, en süslü söze sahip olan ve en çok

---

[964] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.57-58.

[965] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.59-60.

[966] *Dîvânu en-Nâbiga ez-Zübyânî*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, 2. Basım, Kahire: Dâru'l-Maârif, s.5; Ebû Ahmed el-Askerî, *el-Masûn fi'l-edeb*, thk. Abdüsselâm Hârûn, 2. Basım, Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1984, s.3-4; İbn Kuteybe*, eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.167.

beyit söyleyen şairdir. Şiirleri tekellüften uzak doğal bir yapıya sahiptir.[967] Şiirlerinde sade ve etkileyici bir üslup benimseyen Nâbiga, hayatında yaşadığı olaylardan ötürü daha çok mazeretlerin sunulduğu ve yanlışlıkların anlatıldığı *i'tizâriyyât* kasideleriyle bilinir. Rivayetlerin aktardığına göre Munahhal el-Yeşkürî'nin (ö. 597 ?), Hîre Kralı Nu'mân b. Münzir'in eşi Mütecerride konusunda kendisine iftira atması üzerine Nâbiga, Nu'mân'ın öfkesinden kaçarak Gassâniler'in hüküm sürdüğü Şam bölgesine sığınır. Şam'da olduğu hâlde hakkında çıkan dedikoduların gerçeği yansıtmadığını ifade etmek amacıyla şiir söylemeye devam eder. Bu şiirler arasında Nu'mân'ı övdüğü meşhur,

يا دارَ مَيّةَ بِالعَلْيَاءِ فَالسَّنَدِ ... أَقوَتْ وَطالَ عَلَيها سالِفُ الأَبَدِ

"Ey Meyye'nin yüksek, dağın tepesinde bulunan evi!
O yurt ahalisinden boş kaldı ve üzerinden epey zaman geçti…"

kasidesi Nâbiga'nın i'tizâr (özür dileme) alanındaki edebî ustalığını göstermesi bakımından önemlidir.[968] Nâbiga'nın bu kasidede laf taşıyanlardan dolayı Nu'mân b. Münzir'den etkili bir şekilde özür dilemesi ve özür dilerken Nu'mân b. Münzir'in vasıflarını sayarak kendisini içten bir şekilde övmesi, kasidenin kabileler arasında yayılarak kısa sürede Arap yarımadasında duyulmasını sağlar. Gerek kasidenin edebî dili gerekse temasının içten bir şekilde işlenmesi o derece etkili olmuş ki sonradan şârihler yedi olarak belirlenen muallakalara Nâbiga'nın bu kasidesini ilave ederler.[969]

Nâbiga'nın Hîre ve Gassânî kralları arasında gidip gelmesi, Eyyâmü'l-Arab olarak bilinen kabileler arasında vuku bulan savaşların nihayete ermesi için arabuluculuk yapması, yapı itibariyle iffetli ve âlicenap olması gibi etkenler kabileler arasında şairlik vasfının yanı sıra *kanaat önderi* vasfını ihraz etmesinin yolunu açar. Daha önce belirtildiği üzere Ukâz panayırında şairlerin şiirlerini tetkik eden bir hakem olarak tayin edilmesi de sahip olduğu şairlik ve önderlik vasfının sonucudur. Asmaî'nin birçok defa Nâbiga'yı bütün Cahiliye şairlerin-

---

967 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.56; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s. 157.

968 Kasidenin bağlamı ve şerhi için bk. *Dîvânu en-Nâbiga ez-Zübyânî*, thk. Ebü'l-Fazl İbrâhim, s.14-28; Nâbiga ile Nu'mân'ın eşi Mütecerride olayının tarihî gerçekliği için bk. Suzanne Pinckney Stetkevych, *The Poetics of Islamic Legitimacy*, (Birinci bölüm: Transgression and Redemption Cuckolding the King: Al-Nabighah al-Dhubyani and the Pre-Islamic Royal Ode), Bloomington: İndiana University Press, 2002, s. 1-47; rivayetlerin değerlendirildiği başka bir kaynak için ayrıca bk. Muhammed Zeki el-'Aşmâvî, *en-Nâbiga ez-Zübyânî ma'a dirâse li'l-kasîdeti'l-Arabiyye fi'l-Câhiliyye*, Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1994, s.74-84; el-'Aşmavî yaptığı dakik araştırmalar neticesinde Mütecerride rivayetinin sonradan üretilip Nâbiga'ya isnad edildiği ya da Nâbiga'nın böyle bir kaside söylemiş olsa da bu kasidenin Nu'mân'ın eşi Mütecerride hakkında olmadığı şeklinde iki sonuca varmıştır.

969 Nehhâs, *Şerh el-Kasâid et-tis'*, c.2, s.733; Hatîb et-Tebrîzî, *Şerh el-Kasâidi'l-'aşr*, thk. Fahreddin Kabâve, 4. Basım, Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, 1980, s.446.

den üstün tutmasında da bu kriterleri göz önünde bulundurduğu söylenebilir. Şu hâlde İbn Sellâm'ın onu Cahiliye şairleri arasında ikinci sırada değerlendirmesi tanınırlığının ve üstün şairlik yeteneğinin sonucu olarak yorumlanabilir. Hatırlanacağı üzere İbn Sellâm, şairleri sınıflandırırken tanınırlığı (المشهورين) ve şiirdeki üstünlüğü (الفحل) iki ana kriter kabul eder.[970] Ayrıca Nâbiga'nın üstün şair kabul edilmesinde İbn Sellâm'ın da aktardığı üzere ifade tarzı olarak etkili şiirlere sahip olması ve sözlerinin gösterişli olması da etkili olur.[971]

Züheyr b. Ebî Sülmâ

Züheyr, *Tabakât'*ta Cahiliye şairlerinin üçüncüsü olarak geçer. İbn Sellâm, Züheyr'in üçüncü sırada aktarılmasının şiirlerindeki kaliteyle bir ilintisinin olup olmadığı hakkında herhangi bir bilgi vermez. Bunun yerine birinci tabakaya geçmeden önce Arapların en seçkin şairleri olarak edebî çevrelerde üzerinde görüş birliği bulunan isimleri öne çıkarır. Sıralama hususunda ise Ebû Ubeyde ve kısmen de olsa Asmaî'nin görüşlerinden faydalanır.[972]

Şiirlerinin karmaşık olmaması, methiyelerinin yerinde ve gerçekçi olması, kaliteli şiirlere sahip olması, az sözle çok şey söylemesi ve şiirlerinde özdeyişlerin bulunması gibi özelliklerden hareketle Züheyr bazı edebiyat âlimlerine göre en üstün şair kabul edilir.[973] Dikkat edilirse bu özellikler İmruülkays ve Nâbiga'yı üstün tutanların gerekçeleriyle benzerlik gösterir. İmruülkays'ın etkili teşbihlerinin olması, Nâbiga'nın özür dileme (i'tizâriyyât) temalarında samimi bir üslup kullanması ve her üç şairin özdeyişlere sahip şiirleri olması benzer hususlara örnek verilebilir.[974] Peki, ortak özelliklere sahip şairlerin art arda sıralanmasının sebebi nedir? Bu şairleri birbirinden ayıran hususlar var mıdır?

Aslında ne bu sıralamaya yer veren Ebû Ubeyde ne de İbn Sellâm mezkûr sorulara cevap verir. Her iki âlim, "Araplar-edebiyat âlimleri, Cahiliye döneminin en üstün şairlerinin İmruülkays, Nâbiga ve Züheyr [+ A'şâ] olduğu konusunda ittifak etmişlerdir." açıklamasını aktarır.[975] Ancak bu bilgi, söz konusu şairlerin rastlantısal şekilde sıralandığı anlamına gelmez. Yani şairlerin kaynaklarda geçtiği üzere art arda sıralanmasının sebebine dair açık bir bilginin bulunmaması sıralamanın araştırma ve incelemeyle yapılmadığı şeklinde yorum-

[970] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23-24; Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.86.
[971] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.56.
[972] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3-4; Asmaî, *Fuhûle*, s.21.
[973] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.63-64.
[974] Karşılaştırmak için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.55-56, 63-64.
[975] Karşılaştırmak için bk. Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3-4; İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.

lanmamalıdır. İbn Sellâm'ın mezkûr sıralamayı aktarmadan önce şairler arasında herhangi bir üstünlük tercihinde bulunmadığını belirtmesi bunu teyit eder. Şöyle ki o, söz konusu sıralamanın bazı âlimler tarafından oluşturulduğuna, bu nedenle tartışmaya ve değiştirilmeye açık olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla aktardığı sıralamanın nihai anlamda bir sıralama olmadığına atıf yapmakla birlikte kendi görüşünü belirtmekten uzak durur.[976]

Cahiliye döneminin en üstün şairlerinin kimler olduğu ve Ebû Ubeyde ile İbn Sellâm'ın bu konuda aktardıkları sıralamanın nasıl oluştuğu klasik dönem şiir eleştirisinin teşekkül sürecine dair önemli bilgiler verir. Şöyle ki dört şairin kaynaklarda geçtiği üzere nasıl ve kim tarafından sıralandığı üzerinde durulduğunda önceki başlıklar altında aktarılan rivayet zincirindeki halkaların önemi ortaya çıkar. Şairler hakkında karşılaştırmaya giden ilk dönem şiir eleştirisi âlimlerinin bu hususta açıklamaları önem arz eder. Bu görüşlerin sonraki dönem âlimlerine etkisi incelendiğinde Ebû Ubeyde ve İbn Sellâm'ın görüşleri daha iyi anlaşılır.

Hatırlanacağı üzere şiir eleştirisinin tedvin ve telif halkasının öncüsü Ebû Amr'dır. Ebû Amr'ın görüşleri özellikle Basra'da öne çıkarak talebelerinin görüşlerini şekillendirir. Cahiliye şairlerinin sınıflandırılmasında bu etkiyi görmek mümkündür. Bunun en güzel örneği *Fuhûle'*de, Asmaî'nin açıklamalarında mevcuttur. Nitekim *Fuhûle'*de Ebû Hâtim ile Asmaî arasında şöyle bir diyalog geçer:[977]

> "Asmaî'ye, 'Peki, Züheyr b. Ebî Sülmâ, fahl midir?' diye sordum. 'Züheyr, İmruülkays ve Nâbiga'dan hangisinin daha üstün olduğu konusunda ihtilafa düşülmüştür.' cevabını verdi. Daha sonra şöyle dedi: 'Hayır, birinin Ebû Amr'a, 'Nâbiga mı daha şair yoksa Züheyr mi?' diye sorduğunu duydum. Bunun üzerine Ebû Amr, 'Züheyr, Nâbiga'nın uşağı (ücretlisi) olmaya bile uygun değildir.' dedi."

Asmaî, "ihtilafa düşülmüştür" diyerek daha önce yaptığı açıklamaların net bir şekilde anlaşılmasını sağlar. Nitekim bu ifadeden Nâbiga ve İmruülkays hakkındaki açıklamalarda geçen "üstün tutma" ifadelerinin her iki şair için farklılık arz ettiği anlaşılır. Şöyle ki Nâbiga hem şiir eleştirmeni hem da şair olması yönüyle; İmruülkays ise yeni anlamlar keşfetmesi ve kaliteli şiirler söylemesi yönüyle şairlerin en üstünüdür.[978] Bununla beraber "ihtilafa düşülmüştür" ifadesi yeni bir soruyu gündeme getirir: "Züheyr'le birlikte üç olan bu şairlerden hangisi en üstündür?" Hatırlanacağı üzere Asmaî'nin öğrencisi İbn Sellâm, sıra-

976 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.
977 Asmaî, *Fuhûle*, s.21.
978 Açıklamalar için bk. Asmaî, *Fuhûle*, s.19-20.

sıyla Cahiliye döneminin birinci tabakasına İmruülkays, Nâbiga, Züheyr ve A'şâ'yı koyar.[979] Aynı şekilde Ebû Ubeyde de eserinde âlimlerin üç şairin Cahiliye döneminin en üstün şairleri oldukları konusunda ittifak ettiklerini belirterek sırasıyla İmruülkays, Nâbiga ve Züheyr'i aktarır.[980] Bu durum, Araplar arasında söz konusu dört şairin öne çıktığını ancak şiir eleştirisi âlimleri nezdinde bu dört şairden hangisinin ilk sırada yer alacağı konusunda kesin bir kanaatin bulunmadığını gösterir. Bununla birlikte İmruülkays, Nâbiga, Züheyr ve A'şâ şeklindeki sıralamanın gelenekte yaygınlık kazandığı anlaşılır.

A'şâ Benî Kays

İbn Sellâm, Aşâ'yı Cahiliye şairlerinin dördüncüsü olarak değerlendirir.[981] Bu tercihiyle o, A'şâ'yı Tarafe b. Abd ve Lebîd b. Rebîa'dan üstün görenlerin görüşlerini benimser. Buna dair bilgi veren Ebû Ubeyde İmruülkays, Nâbiga ve Züheyr'in en üstün Cahiliye şairleri oldukları konusunda herhangi bir ihtilafın olmadığını ancak dördüncü şair konusunda ihtilafın olduğunu aktarır. A'şâ'nın uzun ve kaliteli kasideleri olması, şarap ve yabani eşekleri etkili bir şekilde tasvir etmesi dördüncü şair olarak tercih edilmesinde etkili olur.[982] İbn Sellâm da A'şâ'yı önceleyenlerin onun aruzu (şiiri) en fazla olan şair olmasını, şiir sanatlarını iyi kullanmasını, birçok uzun kasidesinin bulunmasını, en çok öven, hicveden, mufâharette bulunan ve vasfeden şair olmasını gerekçe gösterdiklerini kaydeder.[983] Şu hâlde İbn Sellâm'ın A'şâ'yı dördüncü sırada değerlendirmesinde şiirlerinin etkili olduğu anlaşılır. Bununla birlikte "Şiiriyle dilenen (bir şey isteyen) ilk şairdir. Diğer üç şairin aksine insanların dilinde dolaşan beyitleri yoktur." açıklaması A'şâ'nın dördüncü sırada ele alınmasının sebebini izah eder.[984]

Açıklamalardan İbn Sellâm'ın A'şâ'nın şiirlerini incelediği, darbımesel kabul edilecek kullanımlar üzerinde durduğu ve ilk üç şairin şiirleriyle karşılaştırdığı anlaşılır. Şöyle ki o, A'şâ'nın hedeflerine ulaşmak ya da isteklerini karşılamak için şiirlerini kullandığını ifade eder. Bunun anlaşılabilmesi için öncelikle A'şâ'nın şiirlerinin kelime kelime incelenmesi gerekir. İbn Sellâm'ın böyle bir inceleme yaptığını "diğer üç şairin aksine" ifadesi ortaya koyar. A'şâ dâhil ilk dört şairin şiirlerini karşılaştırması sonucu A'şâ'nın dilden dile dolaşan meşhur bir beytinin olmadığı çıkarımına ulaşır. Hatırlanacağı üzere İbn Sellâm, As-

[979] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.51-52.
[980] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3.
[981] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.52.
[982] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.6-7.
[983] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.65.
[984] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.65.

maî'nin İmruülkays'ı en üstün şair görmesinde etkili olan beyti aktararak Ferezdak'ın "En üstün şair Zülkurûh, yani İmruülkays'tır." açıklamasına yer verir.[985] Nâbiga'nın üstünlüğüne ise Hz. Ömer'in beğendiği beyit üzerinden temas eder.[986] Züheyr'in ise az sözle çok şey söyleyen bir şair olduğuna dair görüşler aktarır.[987] İlk üç şair gibi A'şâ hakkında da müspet görüşlere yer veren İbn Sellâm, şiirlerinin kaliteli olmakla beraber diğer şairler gibi yaygın olmadığına dikkat çeker. Bize göre A'şâ'nın özellikle dördüncü sırada yer almasında şiirlerindeki bu eksiklik etkili olur. Ayrıca Asmaî'nin, A'şâ'yı fahl kabul etmemesinin de bu eksiklikten kaynaklandığı iddia edilebilir.[988] Son tahlilde, A'şâ'nın uzun kasidelere sahip olması, İbn Sellâm'ın diğer birçok şairde yaptığı gibi kendisini nicelik yönünden değerlendirmediğini ve şiirlerinin niteliğini esas aldığını gösterir.[989] Bu ise ancak kabiliyetli şiir eleştirmenlerinin fark edebileceği meselelerdendir. "Hangi şiir kalitelidir? Kaliteli şiir nasıl olmalıdır? Hangi özellikleri taşımalıdır?" gibi sorular, şiirin niteliğini belirleyici sorulardan bazılarıdır.

Şairlerin Sınıflandırılması Problemi

Tabakât'ın öne çıkan konularından bir tanesi de şairlerin sınıflandırılmasıdır. Başlığından da anlaşılacağı üzere eser, birtakım kriterler çerçevesinde üstün (fahl) şairlerin mertebelerini esas alır. İbn Sellâm, yaşadığı dönemde şiir eleştirisinde öne çıkan problemlere cevap vermek amacıyla tabakât fikrini benimser. Hatırlanacağı üzere dil râvileri ve edebiyat eleştirmenlerinin aktif rol oynadığı 2./8. yüzyılda artan şiir birikimi karşısında âlimler bir tasnife gitmek zorunda kalırlar. Bu süreçte şairlerin divanlarının yanı sıra kabile divanları oluşturulur. Ayrıca *Mufaddaliyyât* ve *Asmaiyyât* gibi farklı şairlerin şiirlerinin yer aldığı antolojiler hazırlanır.[990] Edebiyat âlimlerinin şiirler arasında bir tasnife gittiklerini gösteren bu çalışmalar sırasında şairlerin de sınıflandırılması gerektiği fikri ortaya çıkar. Zaten Cahiliye, Sadrü'l-İslâm ve Emevîler döneminde en üstün şair (أشعر) ifadesiyle şairler farklı tabakalara ayrılmaktaydı. Ancak şiirlerin çok yönlü kayıt altına alındığı 2./8. yüzyılda kısa ve anlık değerlendirmelerden oluşan bu sınıflandırma yeterli olmaz. Bunun farkında olan Asmaî, şairleri fahl kavramı ekseninde değerlendirir. Asmaî'nin sınıflandırmasının bütün şairlere hitap etmediğini, kriterlerinin ayrıntılı olmadığını ve şairlerin hepsine uygulanmadı-

985 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.52-53.
986 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.56.
987 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.64.
988 Asmaî, *Fuhûle*, s.28.
989 Niceliği esas alan değerlendirmeleri için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.137-138 ve 155-156.
990 Esed, *Masâdirü'ş-şi'r*, s.481-572.

ğını gören İbn Sellâm, Asmaî'nin iki katmanlı (şair fahl'dir – fahl değildir) tabakât fikrine karşı dikey-kapalı (dörtlü) tabakât sistemi geliştirir. Bu hususta hocası Asmaî gibi şiirde nitelik, nicelik, zaman, mekân, ustalık ve şöhret gibi birçok kriteri esas alır.[991] İbn Sellâm'ın, zikredilen kriterleri açıkça sıralamaması onun şairleri sınıflandırırken daha birçok kritere başvurduğunu akla getirir. O, eserdeki şairlerin sınıflandırılmasına dair şu bilgilere yer verir:[992]

1) … Arapları, şiirlerini ve bilinen meşhur şairlerini aktardık…
2) Cahiliye, İslami ve Muhadram dönem şairlerini kısımlara ayırdık. Onları hak ettikleri mertebelere yerleştirdik (نزلناهم منازلهم). Her şair için bulabildiğimiz delilleri aktardık, ayrıca âlimlerin şair hakkında söylediklerine yer verdik.
3) … Buradan hareketle biz de meşhur fahl şairlerden 40 kişiyi aktarmakla yetindik. Şiirleri birbirine benzeyen şairleri aynı tabakada değerlendirdik. Bu şekilde şairlerin 10 tabakaya ayrıldıklarını gördük. Her bir tabaka birbirine denk ve eşit 4 şairden oluşur.
4) Daha sonra araştırma, inceleme ve ilim ehlinden aktarılan rivayet sonucunda tabaka -yani seviye- yönüyle Arapların en üstün şairleri oldukları konusunda âlimlerin ittifak ettikleri dört şaire ulaştık. Âlimler, daha sonra bu şairlerden hangisinin en üstün olduğu konusunda ihtilafa düştüler.

Farklı bağlamlarda aktarılan bu dört pasaj, *Tabakât*'taki şairlerin sınıflandırılmasına dair bilgi verir. Dikkat edilirse pasajlarda İbn Sellâm, Cahiliye şairlerini hangi kriterlere göre sınıflandırdığı hakkında bilgi vermez. Ancak pasajlardaki tabaka (طبقة) kelimesinin İbn Sellâm'da neye karşılık geldiği tespit edildiğinde şairleri nasıl sınıflandırdığı anlaşılabilir. Bunun için öncelikle dört pasajda şairlerin sınıflandırılmasına dair hangi bilgilere ne tür lafızlarla dikkat çekildiği üzerinde durulmalıdır. Nitekim pasajlarda İbn Sellâm'ın maksadının tam olarak anlaşılamaması tabaka kavramının asıl delaletinin tespit edilememesine neden olabilir.

Birinci pasajda İbn Sellâm, bilinen meşhur (المشهورين المعروفين) şairleri eserde aktardığını ifade eder.[993] Bu açıklamadan iki çıkarıma varılabilir: a) *Tabakât*'taki şairlerin hepsi Araplar tarafından bilinen ve edebiyat âlimlerine göre meşhur şairlerdir. b) İbn Sellâm, bazı şairleri aktarmaz. Nitekim o tanınırlık (المعروفين), diğer bir ifadeyle şöhret (المشهورين) kriterini esas alarak şairlere yer ve-

[991] Ayrıntılı bilgi için bk. Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.8.
[992] Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3, 23-24, 49-50.
[993] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3.

rir. İbn Sellâm bunun sebebini Arap şairlerin sayısının bir çalışmada ele alınamayacak kadar fazla olmasıyla izah eder.[994] *Tabakât*'a benzer bir çalışma ortaya koyan İbn Kuteybe'nin her şairi eserinde almamasının sebebi dikkate alındığında İbn Sellâm'ın açıklamasının yerinde olduğu söylenebilir. İbn Kuteybe'ye göre Arap şairleri kayıt altına alınamayacak kadar çoktur. Hiç kimse bütün şairleri kapsadığını iddia edemez.[995]

İbn Sellâm ve İbn Kuteybe'nin şairlere yaklaşımları dikkate alındığında 3./9. yüzyıldaki şiir eleştirisinin temel dinamikleri tespit edilebilir. Şöyle ki şiir eleştirisi âlimleri her kabilenin birçok şairinin olduğunu biliyorlardı. Arap edebiyatı âlimi Merzübânî bu çokluğu kayıt altına almak istemiş olacak ki beş bine yakın şaire yer verdiği bir çalışma hazırlar.[996] Merzübânî'nin aksine İbn Sellâm, müstakil bir şiir eleştirisi disiplini oluşturmak istediği için biyografik bilgilerden ziyade şairlerin anlaşılmasını ve şiirlerin yorumlanmasını sağlayan bir çalışma yapmayı hedefler. Bu nedenle o, bildiği bütün şairleri aktarmak yerine tanınırlık ve şöhret şartını getirir.

Açıklamalardan hareketle *Tabakât*'ta sınıflandırılan şairlerin bir şöhrete sahip oldukları anlaşılır. Bu herhangi bir istisna olmaksızın bütün şairler için geçerlidir. Nitekim yukarıda aktarılan birinci pasajda İbn Sellâm, şöhret dışında herhangi bir kriter ileri sürmeksizin şairleri aktardığını ifade eder. İbn Sellâm'ın bu kriterinin ilk başta şairlerin nasıl sınıflandırıldığının anlaşılmasına yardımcı olduğu düşünülebilir. Ancak şöhretin ya da tanınırlığın ayrıntılarını belirtmemiş olması ifadelerini bir probleme dönüştürür. Öyle ki "İbn Sellâm'a göre şair nasıl meşhur olabilir? Şairin meşhur ve tanınır olmasında nicelik mi yoksa nitelik mi etkilidir?" vb. sorular izah edilmeyen ya da örneklendirilmeyen açıklamaların sonucu olarak ortaya çıkar.

İbn Sellâm, *Tabakât*'ta bu sorulara doğrudan cevap vermez. Hatta başka açıklamalarla bu soruları daha da derinleştirdiği iddia edilebilir. Şöyle ki yukarıda aktarılan 1. pasajdaki şöhret ve tanınırlık kriterinden sonra 2. pasajda üç dönemin şairlerine işaret eder: Cahiliye, İslam ve Muhadram dönem.[997] 1. pasajdaki ayrıntı dikkate alındığında İbn Sellâm'ın söz konusu üç dönemde yaşayan meşhur şairlere yer verdiği anlaşılır. Ancak fark edileceği üzere şöhretin açılımına ya da ayrıntısına dair herhangi bir bilgi vermez. Yine de 2. pasajdaki

---

994 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3.

995 İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.59-60.

996 Merzübânî beş bin kadar Arap şairin biyografisini alfabetik sıraya göre aktarmıştır. Ancak tespit edilebildiği kadarıyla bu kapsamlı çalışmanın sadece ikinci kısmı günümüze ulaşmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Merzübânî, *Mu'cemü'ş-şu'arâ'*, Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Kahire: el-Heyetü'l-'Âmme li-Kusûri's-Sekâfe, 2006, s.3 vd.

997 Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23-24.

delil (حجة) ve âlim (العُلماء) ifadeleri İbn Sellâm'ın şairlere yaklaşımı hakkında ipucu verir. O, aktardığı meşhur şairler hakkında âlimlerin görüşlerini ve şairlerin üstünlüğünü ortaya koyan delilleri esas alır. Bu ise hakkında açıklama olmayan şairleri eserinin dışında tuttuğu şeklinde yorumlanabilir. Ancak tabakalardaki açıklamalar incelendiğinde bu yorumun her şair için geçerli olmadığı anlaşılır. İbn Sellâm, bazı tabakalarda şairlerin nesebini ve birer beyitlik şiirlerini aktarması dışında herhangi bir bilgi vermez. Amr b. Külsûm, Hâris b. Hillize, Antere b. Şeddâd ve Süveyd b. Ebî Kâhil'i ele aldığı Cahiliye şairlerinin altıncı tabakası buna örnek verilebilir.[998]

2. pasajın Arapçası üzerinde durulduğunda İbn Sellâm'ın açıklamalarında herhangi bir tutarsızlığın bulunmadığı anlaşılır. Söz konusu cümlede iki önemli ayrıntı bulunur:

1 – وَاحْتَجَجْنَا لِكُل شاعر بما وَجَدْنا لَهُ من حُجَّةٍ وَما قال فيه العُلماءُ.

"… Her şair için bulabildiğimiz delilleri aktardık, ayrıca âlimlerin şair hakkında söylediklerine yer verdik."

Altı çizili ifade, aktarılan 1. ve 2. pasajlarla eserin ilerleyen sayfalarındaki bilgilerin birbiriyle çelişmediğine delildir. Dikkat edilirse İbn Sellâm, açıklamasını وَاحْتَجَجْنَا لِكُل شاعر (her şair için deliller aktardık) şeklinde bir ifadeyle sınırlı tutmaz. Bunun yerine imkâna delalet eden بِمَا وجدنا له (bulabildiğimiz) ayrıntısına yer verir. Bu ise ilerleyen sayfalarda hakkında açıklama bulunmayan şairlerin şöhret sahibi olmadıkları anlamına gelmemektedir. İbn Sellâm'ın, söz konusu şairler hakkında âlimlerin herhangi bir açıklamasını bulamaması şairlerle ilgili bilgi vermemesinde etkili olur. Peki, gerçekten âlimler söz konusu şairler hakkında açıklama yapmamışlar mı? Amr b. Külsûm ve Antere b. Şeddâd gibi önemli şairlerin üstünlüklerine işaret eden deliller (حجة) yok mu?

İbn Sellâm, 1. pasaja uygun olarak aralarında Amr b. Külsûm ve Antere b. Şeddâd'ın bulunduğu altıncı tabakadaki şairleri aktarır. Hatırlanacağı üzere 1. pasajdaki vurgu şöhret ve tanınırlıktı. Altıncı tabakadaki şairler incelendiğinde her birinin şöhret sahibi olduğu anlaşılır. Bu ise âlimlerin söz konusu şairler hakkında açıklama yaptıklarına ve üstünlüklerini gösteren delillerin bulunduğuna işaret eder. Ancak buna rağmen İbn Sellâm, âlimlerin açıklamalarını aktarmaz. Bunun sebebinin anlaşılabilmesi için İbn Sellâm'ın وَما قال فيه العُلماءُ açıklamasındaki العلماء (âlimler) kelimesinin delaleti saptanmalıdır. İbn Sellâm, şiirle

[998] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.151-153.

meşgul olan herkesi şiir âlimi kabul etmediği gibi şiir rivayet eden âlimleri de şiir râvisi kabul etmez. Şiir adı altında Arapça sözler aktaran İbn İshâk'ı tenkit etmesi bu tutumuna örnektir.[999] Onun İbn İshâk vb. âlimlere yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda العلماء kelimesiyle her âlimi kastetmediği söylenebilir. Bize göre o, العلماء ifadesiyle şiir eleştirisinde uzman gördüğü Basralı âlimleri kasteder.[1000] Ebû Amr, Yûnus b. Habîb, Ebû Ubeyde ve Asmaî bu âlimlerden bir kısmıdır. Bu tespiti iki argüman teyit eder. Bunlardan birincisi İbn Sellâm'ın Basralı âlimleri öncelemesidir. O, Basralı âlimlerin Arapçada ve Arap lehçeleri çalışmalarında öncü olduklarını belirterek bu hususta Ebü'l-Esved'i örnek verir.[1001] Aynı zamanda Basralı Asmaî ve Ebû Ubeyde'nin ilim ehlinden olduğunu açık bir şekilde vurgular.[1002] İkincisi ise, Kûfeli âlimlere yaklaşımıdır. İbn Sellâm, Basralı âlimlerin aksine Kûfeli âlimleri zikretmekten uzak durur, hatta Hammâd gibi şiir râvilerini tenkit eder. Ona göre Hammâd, Arap şiirini ilk derleyen kimsedir. Ancak güvenilir biri değildir. Şairin şiirlerini başka bir şaire isnat ederdi (intihal).[1003] İbn Sellâm bu tenkitle sınırlı kalmaz, hocası Yûnus b. Habîb'in Hammâd hakkındaki görüşüne de yer verir. Buna göre Hammâd'dan ilim alınmaz, o yalan söyleyen ve konuşmasında lahn yapan kimsedir.[1004]

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Sellâm Kûfeli âlimlere temkinli yaklaşır. Ona göre Basralı olmayıp Basra'ya gelen en bilgili kimse Mufaddal ed-Dabbî'dir.[1005] Buradan İbn Sellâm'ın وَما قال فيه العُلماءُ ifadesindeki العلماء kelimesiyle her âlimi kastetmediği anlaşılır. O, ilmine güvendiği hocalarının görüşlerini esas alır, başka âlimlerin görüşlerini mümkün mertebe dikkate almaz. Bu nedenle meşhur oldukları hâlde Amr b. Külsûm, Hâris b. Hillize, Antere b. Şeddâd ve Süveyd b. Ebî Kâhil hakkında herhangi bir rivayet aktarmaz, sadece beyitlerine yer vermekle yetinir. Bunu Emevî dönemi şairlerinden Küseyyir hakkındaki değerlendirmesi de teyit eder. Küseyyir'in şairliğine değinen İbn Sellâm şu açıklamayı yapar:[1006]

> "Küseyyir Hicaz ehlinin şairiydi. Onu, önceledi̇ğimiz şairlerden üstün tutarlar. Aslında fahl bir şairdir ancak Irak'ta pek nasibi yoktur."

---

999 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.7-8.
1000 Benzer açıklamalar için bk. Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.60.
1001 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.12.
1002 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23.
1003 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.48.
1004 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49.
1005 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23.
1006 İbn Sellâm, *Tabakât*, c.2, s.540.

İbn Sellâm, Hicaz ehli ifadesiyle Mekke, Medine ve Tâif'teki Arapları ve edebiyat bilgini kimseleri kasteder. Irak ifadesiyle de Kûfe ve Basra'daki Araplara ve şiir âlimlerine işaret eder. Açıklamadan da anlaşılacağı üzere o, Küseyyir'i fahl şair kabul etmekle beraber Irak bölgesindeki âlimlerin görüşlerini esas alır. Böylece Küseyyir'i İslami dönem şairlerinin ikinci tabakasının üçüncü sırasında değerlendirir.[1007]

Küseyyir örneğinde olduğu gibi İbn Sellâm'ın altıncı tabaka şairleri hakkında herhangi bir açıklama yapmamasının, 2. pasajda geçen âlimler kelimesinin delaletiyle çelişmediği anlaşılır. Aslında açıklamalar üzerinde dikkatlice durulduğunda İbn Sellâm'ın âlimlerin görüşlerine örtük olarak yer verdiği ortaya çıkar. Şöyle ki o, altıncı tabakayı aktarırken "Her birinin -meşhur- bir kasidesi vardır." notunu düşer.[1008] Kuşku yok ki bu not, İbn Sellâm'ın âlimlerin açıklamalarından faydalandığını gösterir. Nitekim Basralı nahiv âlimi Îsâ b. Ömer, Amr b. Külsûm'ün yeterli kasideleri olmadığını ancak tek bir kasidesinin -yani muallakasının- diğer yedi muallaka şairinin kasidelerinden daha kaliteli olduğunu ifade eder. Aynı şekilde Ebû Ubeyde de muallaka şairleri arasında en kaliteli kasidenin Amr'a ait olduğunu söyler.[1009] Bu bilgiler dikkate alındığında İbn Sellâm'ın "Her birinin -meşhur- bir kasidesi vardır." notunun bir arka planı olduğu anlaşılır. Bu ise yukarıda ikinci pasajda aktarılan bilgiler ile *Tabakât*'ın içeriğinin uyumlu olduğunu gösterir.

Tabakât'taki şairlerin sınıflandırılması hakkında bilgi veren 3. pasajda ise İbn Sellâm, meşhur fahl şairlerden kırk şaire yer vermekle yetindiğini açıklar.[1010] Bu açıklama, 1. ve 2. pasajlardaki açıklamaları desteklemesi yönüyle önemlidir. Hatırlanacağı üzere 1. pasajda Arapların bilinen meşhur şairlerini aktardığını ifade eder. Söz konusu şöhreti, 3. pasajda yeniden vurgular (المشهورين). Yine 2. pasajdaki kısımlara ve mertebelere ayırma vurgusunu 3. pasajda kırk şair ve on tabaka şeklinde ayrıntılı olarak ifade eder. Bu ise İbn Sellâm'ın şairleri sınıflandırırken şöhret kriterini sürekli göz önünde bulundurduğunu, şiirleri birbirine benzeyen şairleri aynı tabakada aktardığını gösterir.

3. pasajdaki bilgiler net ve anlaşılır olmakla beraber İbn Sellâm'ın neden kırk şair seçtiğine ve bu şairleri on tabakaya ayırma sebebine dair bilgi bulunmamaktadır. Sultân ve Mecâlî gibi çağdaş araştırmacıların vurguladığı üzere

---

[1007] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.2, s.534; Basralı Ebû Ubeyde de Küseyyir'i fahl şairlerden kabul eder ve onun Cahiliye temalarında etkili olduğunu belirtir. bk. İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-mesâvi'*, Beyrut: Dâru Sâdır, ts., s.427.

[1008] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.151.

[1009] Kureşî, *Cemhere*, s.86-87.

[1010] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.24.

hadis ve fıkıh âlimlerinin tabaka anlayışlarının İbn Sellâm üzerinde etkili olduğu doğrudur.[1011] Ancak bu etkinin kırkı şairi on tabakaya ayıracak şekilde İbn Sellâm'ın eleştiri anlayışını ne kadar şekillendirdiği bilinmemektedir. İbn Sellâm sadece kırk meşhur şair mi bulabildi? sorusu bu bağlamda cevabını bulmuş değildir.

Mezkûr soru, şairleri sınıflandırmada İbn Sellâm'ın başka kriterleri olduğunu gösterir. Zira sadece tanınırlık ya da şöhret kriterinden hareketle kayıt altına alınamayacak kadar çok olduğunu belirttiği şairleri kırka indirgemek mantıki örgüde izahı güç bir yöntemdir. Burada şöhretin yanında şairleri belirli sayıya indirgeyen bir başka önemli kriter bulunur. Bu kriter, Şâkir'in tahkik ettiği *Tabakât*'ın başlığında geçen, aynı zamanda Asmaî tarafından da şiir eleştirisi terminolojisine dâhil edilen fahl (üstün şair) kriteridir. Dikkat edilirse yukarıda aktarılan 3. pasajda İbn Sellâm, meşhur fahl şairler (الفحول المشهورين) ifadesini kullanarak söz konusu kritere atıf yapar. Bu şekilde o, her şairi eserine almadığını, şairleri sınıflandırmada şöhret ve fahl kriterlerini esas aldığını ifade eder.[1012]

Bu açıklamalar ilk başta şairlerin nasıl sınıflandırıldığına dair bilgi veren 3. pasajın anlaşılmasında yeterli görünebilir. Ancak *Tabakât*'a konu olan şairlerin sayısı dikkate alındığında 3. pasajın bazı problemleri gündeme getirdiği anlaşılır. Evet, İbn Sellâm meşhur ve fahl şairlere vurgu yaparak her şairi almadığını belirtir. Böylece kırk şeklinde sayısal bir değer vermesinin sebebi ortaya çıkar. Bununla beraber o, Cahiliye döneminden kırk, İslami dönemden kırk, mersiye şairlerinden dört, Medine şairlerinden beş, Mekke şairlerinden dokuz, Tâif şairlerinden beş, Bahreyn şairlerinden üç ve Yahudi şairlerden sekiz şair olmak üzere toplam yüz on dört (114) şaire yer verir. Ancak 3. pasajda meşhur fahl şairlerden kırk şairi aktarmakla yetindiğini belirterek geriye kalan yetmiş dört şair hakkında ayrıntı vermez.[1013]

İbn Sellâm'ın açıklamaları ile şairleri sınıflandırması arasındaki tutarsızlık, eserin iç bütünlüğünde sistematik bir telif anlayışının olmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Önceki başlıklarda ilk başta tutarsızlık olarak görülen bu durumun sebebine dair bilgi verilmişti. Şöyle ki İbn Sellâm, şiir eleştirisini birçok yönden kapsayan bir eser telif etmek ister. Bu eserle şiir eleştirisini hadis, fıkıh vb. disiplinlerde olduğu gibi kuralları ve uzmanlık alanı olan müstakil bir disipline dönüştürmeyi amaçlar. Bunun için eserin girişinde Cahiliye, İslami ve Muhadram ayrımına gitmeksizin Arapların şiirlerini ve meşhur şairlerini aktardığını

[1011] Sultân, *İbn Sellâm*, s.137-140, 142-143, 251-253; Mecâlî, *Tabakâtü'ş-şu'arâ'*, s.115.
[1012] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.24.
[1013] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.24.

ya da aktaracağını ifade eder (ذَكَرنَا).[1014] Şiir eleştirisini müstakil bir disipline dönüştürme amacına uygun olarak şiir olmayan ancak döneminde bazı kişilerce şiir olarak aktarılan sözlere temas eder. Bunun yanında şiir sahasının ciddi bir birikim gerektirdiğini belirtir.[1015] Bu bağlamda şiirin bilinmesi için Arapçanın ve Arap kültürünün iyi bilinmesi gerektiğini örtük bir şekilde vurgular.[1016] Arap dili ve âlimleri hakkında ayrıntılı bilgi verdiği açıklamalardan sonra eserin iç bütünlüğünde tutarsızlığın olduğu izlenimi veren açıklamalar yapar.[1017] Bu açıklamalarda sarih lafızlarla şairleri Cahiliye, İslami ve Muhadram şeklinde üç döneme ayırdığını belirtir. Ancak bölge, tema ve din eksenli sınıflandırmada yer alan şairler hakkında bilgi vermez. Bunun temel sebebi, eserini hayatının son dönemlerine doğru kaleme alan İbn Sellâm'ın ilerleyen yaşıdır. Aslında o, eserin başındaki açıklamalarına paralel olarak şairleri aktarır. Buna uygun bir şekilde Cahiliye, Muhadram ve İslami dönem şairlerinden başlar. Ancak eserini planladığı şekilde tamamlayamayacağını anlayınca bölge, tema ve millet eksenli sınıflandırmaya dâhil şairleri de bir ek olarak eserine alır.

İbn Sellâm'ın bir amaç ve plan dâhilinde eserini kaleme aldığını teyit eden en önemli husus açıklamalarındaki vurgulardır. O, şairleri Cahiliye, İslami ve Muhadram dönemlere ayırdığını belirttikten sonra yukarıda 3. pasajda aktarılan açıklamayı yapar. Herhangi bir döneme işaret etmeksizin meşhur kırk fahl şaire yer verdiğini belirtir.[1018] Bu ise onun ilk önce Cahiliye şairlerine yoğunlaştığını, sonrasında da Muhadram ve İslami dönem şairlerini ele aldığını gösterir. Onun seksen yerine kırk şeklinde bir sayı vermesi, eserini aşama aşama telif ettiğini ortaya koyar. Dolayısıyla ilk başta bölge, tema ve millet eksenli sınıflandırmalar hakkında bilgi vermediği hâlde eserin ilerleyen sayfalarında bu sınıflandırmaya dâhil şairlere yer vermesi tutarsızlık olarak yorumlanamaz. Burada dikkate alınması gereken husus, İbn Sellâm'ın eserini tam olarak tamamlamamış olmasıdır. Daha önce ifade edildiği üzere, eserini tamamlamayacağını bildiği için herhangi bir açıklamaya yer vermeden söz konusu sınıflandırmaları aktarır. Cahiliye şairlerinin birinci tabakasından hemen önce yaptığı açıklama bu değerlendirmeyi destekler. Yukarıda aktarılan 4. pasajda geçen açıklama şöyledir:[1019]

> "Daha sonra araştırma, inceleme ve önceki ilim ehlinden aktarılan rivayet sonucunda tabaka -yani seviye- yönüyle Arapların en üstün şairleri olduk-

[1014] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3.
[1015] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3-7.
[1016] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.9-11.
[1017] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23-24.
[1018] Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.24.
[1019] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.

> ları konusunda âlimlerin ittifak ettikleri dört şaire ulaştık. Âlimler, daha sonra bu şairlerden hangisinin en üstün olduğu konusunda ihtilafa düştüler."

Burada söz konusu edilen şairler Cahiliye şairlerinin birinci tabakasında yer alan İmruülkays, Nâbiga, Züheyr ve A'şâ'dır. Dikkat edilirse İbn Sellâm, 3. pasajda olduğu gibi burada da Cahiliye şairlerine odaklanır. 3. pasajda kırk sayısına yer vererek on tabakaya ayrılan kırk Cahiliye şairine, bu pasajda ise dört sayısıyla ilk dört şaire atıf yapar. Bu durum, İbn Sellâm'ın eserdeki konuları sırasına göre izah ettiğini gösterir. Şu hâlde onun, bölge, tema ve millet eksenli sınıflandırdığı şairler hakkında daha önce bilgi vermeme sebebinin kasıtlı olmadığı anlaşılır.

Dört pasajdan anlaşılacağı üzere İbn Sellâm, *Tabakât*'taki şairleri şöhret sahibi ve fahl olmaları yönüyle eserine alır. Yine de şöhretin değişken sınırları ve fahl kavramının İbn Sellâm'daki delaletinin net olmaması şairleri sınıflandırmada başka kriterleri olduğunu gösterir. Şöhret sahibi ve fahl olmanın kuşatıcı üst kriterler olarak öne çıktığı ancak şairlerin tabakalara ya da bölgelere ayrılmasında daha başka kriterlerin devreye girdiğini söylemek pekâlâ mümkündür. Detaylı bir şekilde ifade edilecek olursa, Cahiliye şairlerinin birinci tabakasındaki İmruülkays ile Yahudi şair Dirhem b. Zeyd'in (ö. ?) *Tabakât'*ta ele alınmalarını sağlayan temel kriter İbn Sellâm'a göre her iki şairin de şöhret sahibi ve fahl olmasıdır.[1020] Zira İbn Sellâm, eserinde açık bir şekilde meşhur ve fahl şairleri alacağını belirtir. Ancak bu durum, söz konusu şairlerin neden farklı tabakalarda sınıflandırıldıklarına dair bilgi vermez. Bu ise şöhret ve fahl kriterlerinin temel, fakat yeterli şart olmadığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Şu hâlde mezkûr kriterlerin yanında tabaka kavramının İbn Sellâm'daki delaleti, fahl şair olmanın şartları ve İbn Sellâm'ın şöhretle ne kastettiği gibi birçok mesele üzerinde durulmalıdır.

Şairlerin Sınıflandırılmasında Dikkate Alınan Hususlar

İlk dönem şiir eleştirisi eserlerinde birinci ve ikinci nesil şiir eleştirmenlerinin görüşü değerli kabul edilerek birçok meselede esas alınır. Birinci ve ikinci nesilden kasıt ilk dönem şiir âlimleridir. Daha önce vurgulandığı üzere bunlar Ebû Amr, Halef, Yûnus b. Habîb, Ebû Ubeyde ve Asmaî gibi âlimlerdir. Şairlerin sınıflandırılmasında bu âlimlerin görüşleri yeri geldiğinde meselenin sonuca bağlanmasında belirleyici rol oynar.[1021] İbn Sellâm da şiir uzmanlarına değer vermesi ve rivayeti esas alması dolayısıyla önceki âlimlerin açıklamalarından

[1020] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.51 ve 294.
[1021] Mecâlî, *Tabakâtü'ş-şu'arâ'*, s.107.

etkilenir. Bu etkilenmeyi *Tabakât*'ta açık bir şekilde görmek mümkündür. Örneğin Cahiliye şairlerinin birinci tabakasını nakle dayanarak aktarır. Edebiyat âlimlerinin ilk dört şairin Cahiliye döneminin en üstün şairleri oldukları konusunda görüş birliği içinde olduklarını ifade eder.[1022] Bu ifadelerle aslında Ebû Amr, Ebû Ubeyde ve Asmaî gibi âlimlerin görüşlerine atıfta bulunur.[1023]

İbn Sellâm'ın, eserinde güvenilir rivayete bağlı kaldığı, sika kabul ettiği dil ve edebiyat âlimlerinin görüşlerine yer verdiği ortadadır.[1024] Ancak yine de o, prototipleri kendisinden önceki dönemlere uzanan tabaka projesini genişleterek özgün bir çalışma ortaya koymaya çalışır. Bunu gerçekleştirmek için şiir eleştirisi âlimlerinden faydalanır. Onların eksik bıraktıkları hususları dikkatli bir şekilde tespit ederek gidermek için büyük çaba gösterir. Uydurma sözleri kısımlara ayırması, şiiri müstakil bir disipline dönüştürmesi, şiir eleştirisini uzmanlık gerektiren bir saha olarak ilan etmesi, fahl kavramının sınırlarını genişletmesi ve tabaka kavramını daha sistematik bir şekilde ele alması mezkûr çabanın yansıması olarak öne çıkar.[1025]

İbn Sellâm, şairleri sınıflandırmanın yolunun şiiri tanımlamaktan ve şiir eleştirisinin uzmanlık alanı olduğunu ifade etmekten geçtiğini çok iyi bilir. Dolayısıyla o, ilk iş olarak şiir adı altında aktarılan sözleri tasnif eder.[1026] Gerçek şiirin hangi özellikler taşıdığının anlaşılmasının şairlerin yetenek ve üstünlüklerinin anlaşılmasını beraberinde getireceğini fark eder. Bu farkındalıktan hareketle masnu, müfte'al ve mevzu sözlere atıf yapar, İbn İshâk'ın aktardığı sözlerin şiirle bir ilintisi olmadığını belirtir.[1027] Böylece dikkatli bir şekilde "üstün ve yetenekli şair" imajının nasıl şekillendiğini ortaya koyar. Şiir adı altında aktarılan sözlere temas ederek dönemindeki mevzu şiir tartışmalarını; fahl şair vurgusuyla da Asmaî'nin fahl kavramının delaletini geniş bir yelpazede ele alır.

İbn Sellâm'ın aktardığı bilgiler, 3./9. yüzyıldaki ilmî çalışmalara katkı sunma amacı taşır. O, İslami ilimlerde gözle görülür ilerlemenin aynısını şiir eleştirisinde de gerçekleştirmek ister. Bu nedenle seleflerinin görüşlerini aktararak onlarla ilmî anlamda iletişim kurmaya çalışır. Aynı zamanda onlarca yıllık birikimini devreye sokarak şairler konusunda asrının ilmî koşullarına uygun bir tasnif arayışı içinde olur. Bu arayışta işini kolaylaştıran iki temel kavram öne çıkar: Fahl ve tabaka. Fahl kavramı üzerinden kayıt altına alınamayacak kesrette

[1022] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.
[1023] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3-4; Asmaî, *Fuhûle*, s.19-21.
[1024] Örnek için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.4, 9, 11, 13.
[1025] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.4 vd.
[1026] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.4.
[1027] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.4-7.

olan şairleri belirli sayısal değerlere indirger (114 şair). Eserinde işleyeceği şairleri belirledikten sonra şiir eleştirisi, hadis ve fıkıh âlimlerinden istifade ederek şairleri tasnife tabi tutar. Bu tasnifte tabaka fikri onun telif anlayışını şekillendirir.

İbn Sellâm'ın hareket noktasının, fahl ve tabaka kavramları olduğu ortadadır. Eserin başlığında iki kavramın çoğul hâlinin yer alması (Tabakâtü fuhûl) da bunu gösterir. Ancak etkilerine rağmen o ne fahl'i ne de tabakayı tanımlar. Bu kavramların teorik serüveni hakkında İbn Sellâm'da herhangi bir bilgi bulunmaz. Asmaî'nin günümüze ulaşan *Fuhûle* eserindeki fahl'in tanımından hareketle İbn Sellâm'ın bu kavramın tarifine yer vermediği; aynı şekilde tabaka anlayışının 2./.8. ve 3./9. yüzyıllarda hem teorik hem de uygulamalı olarak biliniyor olmasından dolayı tabaka kavramını açıklamadığı akla gelebilir. Fahl kavramının üstün ve yetenekli şair anlamına geldiği dikkate alındığında bu değerlendirme mantıki örgüde kabul edilebilir. Ancak teorikten uygulamaya geçildiğinde Asmaî ve İbn Sellâm'ın fahl kavramının delaletine farklı yaklaştıkları ortaya çıkar. Asmaî, şairin fahl olabilmesini sıkı kriterlerle sınırlandırdığı için Amr b. Külsûm ve A'şâ gibi muallaka şairlerini fahl kabul etmezken İbn Sellâm fahl kabul eder.[1028] Hatta A'şâ'yı Cahiliye şairlerinin birinci tabakasında dördüncü sırada değerlendirir.

Fahl kavramındaki durum tabaka kavramı için de geçerlidir. Elbette İbn Sellâm'dan önce bu kavram hem teorik hem de uygulamalı olarak biliniyordu.[1029] Ancak İbn Sellâm, bu kavramı şiir eleştirisinde daha geniş yelpazede aktif hâle getirir. İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere çoklu ama aynı zamanda esnek bir sınıflandırmaya gider. Şu hâlde denilebilir ki İbn Sellâm, şairleri sınıflandırırken hem fahl hem de tabaka kavramını önceki şiir eleştirmenlerinin aksine daha geniş anlamda kullanır. Ayrıca o, şiir eleştirisinin yüzyıllara uzanan birikiminden faydalanarak başka kriterler de ileri sürer.

Şairleri sınıflandırmada birçok kriteri göz önünde bulunduran İbn Sellâm, çevre ve etnik kimlik (ör: Yahudiler) gibi dış etkenlerin yanında şiirde kalite ve yetkinlik gibi iç etkenleri göz önünde bulundurur. Onlarca şairi iç ve dış etken-

---

[1028] Asmaî, *Fuhûle*, 28-29; İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.52 ve 151.

[1029] Mecâlî, *Tabakâtü'ş-şu'arâ',* s.20-104; bazı araştırmacılar tabaka kelimesinin sözlük anlamının Cahiliye döneminden itibaren kullanıldığı ancak ilmî bir disipline ait terim anlamıyla ilk kez İbn Sellâm tarafından kullanıldığı görüşündedir. Gerek muhaddis ve tarihçilerin eserlerinin başlığında tabaka kavramına yer vermeleri gerekse Ebû Ubeyde'nin tabaka kavramını kullanması söz konusu görüşün yerinde olmadığını gösterir. Muhtemelen araştırmacıların bu görüşe ulaşmasında İbn Sellâm'ın, tabaka kavramını şiir eleştirisinde sistematik anlamda bir eserde kullanan ilk isim olması etkili olmuştur. Bu yönüyle İbn Sellâm'ın ilk sırada yer aldığı söylenebilir. Açıklama için bk. Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.55.

ler bağlamında inceleyerek sanatsal bir çalışmanın nasıl olması gerektiğini gösterir.[1030] Bu bakımdan onun edebî ve estetik ekollere göre şairleri değerlendiren eleştirmenlerin öncülerinden olduğu söylenebilir.[1031] Onun amacı, Asmaî'nin başlattığı en üstün şair kimliğini ilmî bir şekilde oluşturma projesini şairleri tabakalara ayırarak devam ettirmekti. Bunun için fahl kavramı konusunda Asmaî'den daha esnek davranır. Ancak şiir intihali, şiirde uzmanlık, yetkinlik vb. konularda hocasının izinden gider. Şairleri tasnif ederken bu hususları göz önünde bulundurur. Konunun daha net anlaşılması amacıyla şairleri sınıflandırmada esas aldığı bu kriterleri incelemekte fayda vardır.

Tabaka

Daha önce İbn Sellâm'ın tabaka kavramına yaklaşımı izah edilmişti. O, şairlerin sınıflandırılması hususunda tabaka kavramının bilhassa seviye, mertebe ve konum anlamını esas alır.[1032] Buna göre eserin başlığında geçen *Tabakât* ifadesi, çoğul hâliyle "konumlar, mertebeler" şeklinde yorumlanabilir. Bu hususta İbn Sellâm, Basra'daki âlimlerden etkilenir. Ebû Ubeyde'nin tabaka kelimesini şairleri sınıflandırırken kullanması, Câhiz'in söz ve şairleri sınıflara ayırırken tabaka kelimesine başvurması İbn Sellâm'ın yaşadığı dönemde edebî sınıflandırmalarda menzile yerine tabaka kelimesinin öne çıktığını gösterir.[1033] Rivayete önem vermesi, uzman âlimlerin görüşlerini dikkate alması, dönemindeki ilmî çalışmaları takip eden entelektüel bir kimliğe sahip olması İbn Sellâm'ın, şairleri sınıflandırmada en doğru kelimenin tabaka olduğu çıkarımına varmasında etkili olur. Yine de o bu kelimeyi bazı kriterlere dayanarak kullandığı unutulmamalıdır. Fahl (üstün şair) kriteri bunların başında gelir.

Şiirde Kalite, Üstünlük ve Yetenek (Fuhûle)

Şairleri sınıflandırmada İbn Sellâm'ın esas aldığı temel kriterlerden bir tanesi de şairin fahl sıfatına sahip olmasıdır. O, bu kriteri açık bir şekilde zikreder. Ayrıca meşhur ve üstün şairleri eserine aldığını ifade eder.[1034] Daha önce Asmaî tarafından tanımlanmış olması dolayısıyla fahl'i tanımlamaz. Hatırlanacağı üzere tabaka kavramı için de aynı durum söz konusudur. Her iki kavramın biliniyor

---

[1030] Celâl Mustafâvî, "Hutuvâtü'l-menhec ve üsusu't-taksîm et-tabakî fî Tabakâti İbn Sellâm el-Cumahî", *Dâru'l-Yemâme li'l-Bahs ve'n-Neşr ve't-Tevzî*', Cilt.58, Sayı.4-6 (2022), s.321-332.

[1031] Muhammed Ahmed el-'Azb, *Kadâyâ nakdi'ş-şi'r fi't-türâsi'l-Arabî*, yy., Matbaatü Rifâî, 1984, c.1, s.104-133.

[1032] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.24.

[1033] Ebû Ubeyde'nin kullanımı için bk. Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.7; Câhiz, *el-Beyân*, c.2, s.9.

[1034] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.24.

ve kullanılıyor olması İbn Sellâm'ın detaylı açıklamalar yapmasının önüne geçer. Üstün ve yetenekli şair anlamına gelen fahl, Asmaî tarafından "Fahl olan devenin, hikâk olan deveye üstünlüğü gibi başkasına üstünlüğü olan şair" şeklinde tanımlanır.[1035]

Açıklamadan anlaşılacağı üzere fahl, eril deve için kullanılır. Asmaî, güçlü ve dayanıklı eril devenin (fahl) belirli bir yaşa ulaşan başka bir eril deveye (hikâk) üstünlük sağladığı gibi dönemindeki şairlere üstünlük sağlayan şairin fahl olduğunu ifade eder. Ancak o, bu üstünlüğü izah etmez, Ebû Hâtim'in soruları üzerinden örneklendirir.[1036] "Falanca şair fahl midir?" şeklindeki sorulara Asmaî'nin "Fahl değildir." ya da "Fahl'dir." şekline öne çıkan cevapları dikkate alındığında nicelik, nitelik, zaman ve mekâna önem verdiği anlaşılır.[1037]

Asmaî'nin yaptığı gibi İbn Sellâm da fahl kavramını geniş bir yelpazede alır. Ancak o, hocası Asmaî'nin aksine fahl kavramına İslami şairleri ve Hansâ gibi kadın şairleri aktarır.[1038] Buna karşın Asmaî fahl kavramı ekseninde daha sıkı kriterler şart koşar. Asmaî, Ferezdak ve Cerîr gibi Emevî dönemi şairlerini İslami dönem şairlerinden olması dolayısıyla fahl kapsamında değerlendirmez.[1039] Ayrıca kadın şairlerden Leylâ Ahyeliyye (ö. 86/705'ten sonra) ve Hansâ hakkında sadece أشعر (en üstün şair) lafzını kullanır.[1040] Bu ise güçlü eril anlamıyla öne çıkan fahl'in Asmaî'nin eleştiri anlayışında sadece erkek şairleri, buna karşılık İbn Sellâm'da hem erkek hem de kadın şairleri kapsadığını gösterir.

İbn Sellâm'ın açıklamaları dikkate alındığında fahl kavramını üstün şair anlamında kullandığı anlaşılır.[1041] Ancak Asmaî gibi o da üstünlüğü gerektiren kriterleri izah etmez. Yine de açıklamalarından hareketle nicelik ve niteliği esas aldığı görülür. Cahiliye dönemi şairlerinin dördüncü tabakası hakkındaki "Dört fahl şairden oluşur. Asıl yerleri ilk tabakada bulunan şairlerle beraberdir. Ancak

---

[1035] Asmaî, *Fuhûle*, s.20.

[1036] Asmaî, *Fuhûle*, s.21 vd.

[1037] Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Güler, "Asmaî'nin Şiir Eleştirisinde Fuhûle Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), s.129-135; İsmail Araz, "'En Üstün Şair Kimdir?' Problemi Bağlamında Asmaî'nin (ö. 216/831) Fahl Kavramının Etimolojik ve Terminolojik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme", s.4-25; Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.88-106; Yusuf Seller, "Asmaî'nin Eleştirel Tutumunda Yeni Bir Hiyerarşi Arayışı: Fuhûletü'ş-şu'arâ'da Fahl Dışında Kalan Şair Kategorileri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023), s.204-223; Yusuf Seller, "Asmaî'nin Fahl Kavramı Ekseninde Eleştirel Tutumu: Fuhûletü'ş-şu'arâ' Örneği", *Turkish Studies: Language and Literature* 18/1 (Mart 2023), s.529-531.

[1038] İbn Sellâm, *Tabakât,* c.1, s.210 ve 374 vd.

[1039] Asmaî, *Fuhûle*, s.40.

[1040] Asmaî, *Fuhûle*, s.72.

[1041] Örnek için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.97, 110, 149, 2/438, 540.

râvilerin elinde onlara ait az şiirin olması dolayısıyla bu tabakada aktarıldılar." açıklaması bunu teyit eder.[1042]

Dikkat edilirse İbn Sellâm, şairleri sınıflandırmada fahl sıfatını yeterli görmez. Ona göre, fahl kabul için öncül bir kriter olsa da konum ve seviye anlamındaki tabaka için yeterli değildir. Bu ise yeri geldiğinde çok şiire sahip şairlerin, az şiire sahip şairlerden daha üstün görülmesinde etkili olabilmektedir.

Nakil

Şairleri sınıflandırmada İbn Sellâm'ın esas aldığı bir diğer kriter ise nakildir. Burada nakilden kasıt, İbn Sellâm'ın uzman kabul ettiği güvenilir âlimlerden rivayet ettiği bilgilerdir. İbn Sellâm şairleri sınıflandırırken bu bilgilerden istifade eder, hatta bu bilgilere dayanarak bazı tabakaları herhangi bir değişiklik yapmadan aktarır. Örneğin o, Cahiliye şairlerinin birinci tabakasındaki şairleri rivayetlerde yer aldığı üzere sınıflandırır. Edebiyat âlimlerinin ilk dört şair konusunda ittifak ettiklerini belirterek şöyle der:[1043]

... إِلَى رَهْط أَرْبَعَة اجْتَمعُوا على أَنهم أشعر الْعَرَب طبقَة ثمّ اخْتلفُوا فيهم بعد...

> … Arapların en üstün şairleri oldukları konusunda âlimlerin ittifak ettikleri dört şaire ulaştık. Âlimler, daha sonra bu şairlerinden hangisinin en üstün olduğu konusunda ihtilafa düştüler.

İbn Sellâm, Cahiliye şairlerinden ilk tabakayı bu açıklamaya bağlı kalarak aktarır. Aslında o, araştırma ve inceleme sonucunda rivayetlerdeki bilgilerin doğru olduğu çıkarımına varır. Aynı zamanda şiirleri inceleyerek birikimlerinden şüphe duymadığı âlimlerin söz konusu şairler hakkındaki görüşlerinin tutarlı olduğunu anlar.[1044] Böylece İmruülkays, Nâbiga, Züheyr ve A'şâ'nın Cahiliye döneminin en üstün şairleri olduğu görüşünü kabul ederek aktarır.

İslami dönem şairlerinin birinci tabakasındaki sıralama, İbn Sellâm'ın şairleri sınıflandırmada rivayet ve dirayeti sentezlediğini ortaya koyar. Birinci tabakaya sırasıyla Cerîr, Ferezdak, Ahtal ve Râî'yi aktarır.[1045] Bu sıralama, 2./8. ve 3./9. yüzyıldaki şiir eleştirisi anlayışını yansıtır. Şöyle ki kaynaklarda İslami dönem şairlerinden Ferezdak Züheyr'e, Ahtal Nâbiga'ya, Cerîr ise A'şâ'ya benzetilir.[1046] Ebû Amr, Cerîr'in şiirlerini A'şâ'nın şiirlerine çok yakın görürdü.[1047]

[1042] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.137.
[1043] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.50.
[1044] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49.
[1045] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.2, s.297-299.
[1046] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.5; açıklama için bk. el-Arabî Hasan Dervîş, *en-Nakdü'l-edebî el-hadîs: mekâyîsuh ve itticâhâtuh ve kadâyâh ve mezâhibuh*, Kahire: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1991, s.42-44.

Ayrıca ilk şiir eleştirisi kaynaklarında Cerîr, Ferezdak ve Ahtal bir arada değerlendirilir.[1048] Merzübânî'nin Ebû Amr hakkındaki aşağıdaki rivayeti şair sınıflandırmasında İbn Sellâm'ın nakli ihmal etmediğini gösterir:[1049]

> "Ebû Amr, bu şairlerin sıralaması (ترتيبهم) konusunda şöyle der: İmruülkays, sonra (ثمّ) Nâbiga, Züheyr ve A'şâ. İslami dönemde ise Cerîr, Ferezdak ve Ahtal."

İbn Sellâm, Cahiliye ve İslami dönem şairlerine dair yapılan bu tür değerlendirmeleri ve sınıflandırmaları biliyordu. O, İslami dönem şairlerini sınıflandırırken söz konusu değerlendirmeleri ulaştığı sonuçlarla sentezler. Doğrudan kabul ya da ret yerine âlimlerin söylediklerini göz önünde bulundurarak şairleri sınıflandırır. İslami dönem şairlerinin birinci tabakası hakkında yaptığı açıklama buna delildir:[1050]

> Edebiyat âlimleri bu dört şair konusunda çok ihtilaf ettiler. İhtilafın geneli ya da hepsi ilk üç şair hakkındadır. Râî konusunda ihtilafa düşenler ise azdır. Sanki insanlar tarafından söz konusu şairlerin dördüncüsü olduğu kabul edilmiştir.

Bu pasaj, İbn Sellâm'ın şairlere bakışını yansıtması bakımından önemlidir. Daha önce belirtildiği üzere İbn Sellâm, özgün araştırma ve incelemeye önem veren bir âlimdi.[1051] Ancak bu durum onun, seleflerinin görüşlerini benimsemesine engel olmaz. Rivayette güvenilir olmak, şiir uzmanı olmak, Arap dilini ve kültürünü bilmek gibi kriterler çerçevesinde âlimlerin tutarlı görüşlerini nakleder. Mezkûr pasaj, bu naklin önemli örneklerindendir. Zira İbn Sellâm, pasajdaki ihtilafı dikkate alarak şairleri tasnif eder. Dikkat edilirse o, Râî konusunda insanlar arasında kayda değer bir ihtilafın bulunmadığını, asıl ihtilafın Cerîr, Ferezdak ve Ahtal konusunda olduğunu kaydeder. O, bu ayrıntıyı göz önünde bulundurarak Râî'yi dördüncü sıraya alır.[1052] Diğer üç şairi ise insanların ya da edebiyat âlimlerinin görüşlerini değerlendirerek aktarır. Nitekim Ebû Ubeyde, İslami dönemin en üstün şairlerinin Ahtal, Cerîr ve Ferezdak olduğunu belirtir.[1053] Ayrıca bu şairlerden hangisinin daha üstün olduğu konusunda insanların

---

[1047] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, 5; İbn Kuteybe'nin benzer açıklaması için bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.465.

[1048] Asmaî, *Fuhûle*, s.40.

[1049] Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Ahmed el-Yağmurî, *Nûrü'l-kabes el-muhtasar mine'l-Muktebes*, thk. Rudolf Sellheim, Wiesbaden: Franz Steiner, 1384/1964, s.27.

[1050] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.2, s.299.

[1051] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49.

[1052] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.2, s.298-299.

[1053] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.10.

farklı görüşleri bulunduğunu ekler. Şu hâlde denilebilir ki İbn Sellâm bu ve benzeri bilgiler doğrultusunda şairleri sınıflandırır.

İbn Sellâm, şairleri bölge eksenli sınıflandırırken yine nakle başvurur. O Medine, Mekke, Taif, Yemâme ve Bahreyn bölgelerine temas ettiği bağlamda mezkûr bölgeler arasında şiir yönüyle üstün olanının Medine olduğunu ifade eder.[1054] Aynı bilgiyi Ebû Ubeyde de aktararak "Şiir yönüyle en üstün şehir Yesrib'tir… Bu bölgede en üstün şair ise Hassân b. Sâbit'tir." der.[1055] Asmaî de "Şiir yönüyle en üstün (أشعر) kabile hangisidir?" sorusuna, "-Ensar kastedilerek- küçük hurma ağaçlarının gölgesinde iri gözlere sahip kişilerdir." cevabının verildiğini belirtir.[1056] Kuşku yok ki İbn Sellâm Ebû Ubeyde ve Asmaî'nin açıklamalarını dikkate alır. Böylece bölge eksenli sınıflandırmada Medine'yi öne alır. Daha sonra Medineli beş şair arasından Hassân b. Sâbit'i, "En üstün şairleridir (أشعرهم)." diyerek birinci sırada aktarır.[1057]

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere İbn Sellâm, şairleri sınıflandırırken âlimlerin değerlendirmelerinden habersiz değildi. Bilakis o, özellikle Basralı âlimlerin görüşlerini dikkate alır. Entelektüel birikimi ve şiire nüfuz etmesini sağlayan kabiliyeti sayesinde şairleri sınıflandırır. İbn Sellâm'ın bazı kaynaklarda Cahiliye ve İslami dönem şairi olarak geçen Ka'b b. Sa'd'ı ne Cahiliye ne de İslami dönem şairleri arasında aktarması dönemin âlimlerinin görüşlerini dikkate aldığını gösterir.[1058] Şöyle ki Ebû Hâtim'in "Ka'b b. Sa'd el-Ganevî fahl midir?" sorusuna Asmaî, "Mersiye türündeki kasidesi dışında fahl şairlerden değildir. Mersiyesinin dünyada eşi benzeri yoktur." cevabını verir.[1059]

Dikkat edilirse Asmaî, Ka'b'ın genel olarak fahl olmadığını ancak mersiyesi dikkate alındığında fahl şair olduğunu ifade eder. İbn Sellâm, Asmaî'nin bu görüşünü dikkate almış olacak ki Ka'b'ı özel olarak mersiye şairleri arasında değerlendirir. Aslında o, Ka'b'ın mersiye türündeki şiiriyle öne çıktığını, bu alandaki başarısının Cahiliye ya da İslami dönem şairleri arasında sınıflandırılmasının önüne geçtiğini vurgular. Bu ise İbn Sellâm'ın şairleri sınıflandırmada uzman gördüğü âlimlerin görüşlerinden etkilendiğini gösterir. Bunun açık örneklerinden bir tanesi de Cahiliye şairlerinin altıncı tabakasında değerlendirdiği Antere b. Şeddâd hakkındaki aşağıdaki açıklamasıdır:[1060]

[1054] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.215.
[1055] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.10.
[1056] Asmaî, *Fuhûle*, s.71.
[1057] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.215.
[1058] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.204; Ka'b b. Sa'd hakkında bk. Asmaî, *el-Asmaîyyât*, s.73-74.
[1059] Asmaî, Fuhûle, s.47.
[1060] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.151-152.

> "Antere'nin çok şiiri vardır. Ancak bu aktardığım, şiirleri arasında nadir (en iyi) olanıdır. Âlimler, bu kasideyi 'kaliteli tek bir kaside söyleyen şairler' tabakasına eklediler (ألحقوها)."

İlk başta bu açıklamanın Antere'nin kaliteli kasidesi hakkında yapılan bir değerlendirme olduğu düşünülebilir. Ayrıca 'eklediler' ifadesiyle İbn Sellâm'ın, önceki şiir eleştirisi âlimleri hakkında bilgi verdiği düşünülebilir. Ancak İbn Sellâm'ın söz konusu tabakadaki şairleri aktarmadan önce yaptığı "Bu tabaka dört şairden oluşur. Her bir şairin -oldukça kaliteli- tek bir kasidesi vardır." açıklaması bu çıkarımların isabetli olmadığını gösterir:[1061]

Açıklamaya göre İbn Sellâm, Süveyd b. Ebî Kâhil dışında Cahiliye şairlerinden oluşan altıncı tabakada kaliteli tek bir kasideyle öne çıkan şairlere yer verir. 'Eklediler' (ألحقوها) ifadesindeki zamir dikkate alındığında İbn Sellâm'ın, âlimlerin görüşlerinden hareketle bu tabakaya yer verdiği anlaşılır. Ebû Ubeyde'nin aşağıdaki açıklaması İbn Sellâm'ın söz konusu açıklamasında nakli esas aldığını gösterir:[1062]

> "Edebiyat âlimleri, Cahiliye döneminde -kaliteli- tek bir kaside ekseninde en üstün şairlerin Tarafe b. Abd, Hâris b. Hillize ve Amr b. Külsûm olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. İslami dönemde ise bu hususta en üstün şair Süveyd b. Ebî Kâhil'dir."

Ebû Ubeyde'nin açıklamasında geçen Tarafe hariç diğer şairler "tek bir kaside" vurgusuyla öne çıkan altıncı tabakada ele alınırlar. Bu ise İbn Sellâm'ın bu tabakayı oluştururken Ebû Ubeyde gibi âlimlerin görüşlerini dikkate aldığını gösterir. Ancak o, Tarafe yerine Antere'ye yer verir. Bundan dolayı olacak ki Antere hakkında "bu kasideyi 'kaliteli tek bir kaside söyleyen şairler' tabakasına eklediler (ألحقوها)" açıklamasını yapma ihtiyacı duyar. Bu şekilde o, Ebû Ubeyde gibi âlimlerin rivayet ettiğinin dışına çıkmadığını, Antere'nin de tek bir kasideyle öne çıkan şairler tabakasında olduğunu belirtir. 60/680 yılında vefat eden Muhadram şairlerden Süveyd'i tek bir kasideyle öne çıkan şairlerden olması dolayısıyla Cahiliye şairleri arasında aktarması İbn Sellâm'ın şair sınıflandırmasında naklin ne kadar baskın geldiğini gösterir.[1063]

[1061] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.151.

[1062] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.10.

[1063] *Dîvânu Süveyd b. Ebî Kâhil el-Yeşkürî*, thk. Şâkir el-Âşûr, Irak: Dâru't-Tibâa el-Hadîse, 1972, s.5.

Dönem

Şairleri sınıflandırmada İbn Sellâm'ın esas aldığı bir diğer kriter ise dönemdir. O, bu kritere sarih ifadelerle atıf yaparak şairleri Cahiliye, Muhadram ve İslami dönemlere ayırdığını belirtir.[1064] Aslında dönemindeki şiir eksenli tartışmalar dikkate alındığında İbn Sellâm'ın bu ayrıma gitmesinin bir zorunluluk olduğu anlaşılır. Şiir râvilerinin hocası Ebû Amr, Cahiliye şairlerini esas almış, sonraki dönem şairlerini dikkate almamıştır. Asmaî ve Câhiz'in aktardığı üzere derslerinde hiçbir şekilde İslami şiirlere yer vermezdi.[1065] Kuşku yok ki Ebû Amr'ın bu tutumu sonraki dönem şiir âlimlerini etkiler. Zira o, şiirin tedvin ve tasnif edilmeye başlandığı bir dönemde yaşar. Kurucu kimliğe sahip görüşleri rivayet zincirinde önemli bir yer tutar. Bunun en net örneğini Asmaî'nin değerlendirmelerinde görmek mümkündür. Ebû Hâtim'in "Cerîr, Ferezdak ve Ahtal fahl şairler mi?" sorusuna "Bunlar Cahiliye döneminde yaşamış olsalardı onları değerlendirirdim (كان لهم شأنٌ). Ancak İslami şairler olmaları dolayısıyla haklarında bir şey diyemem." cevabını verir.[1066]

Bu açıklama, şiir eleştirisinde kadim-muhdes olarak bilinen Cahiliye-İslami dönem ayrımının 2./8. ve 3./9. yüzyıllarda ne kadar etkili olduğunu tüm boyutlarıyla gözler önüne serer. Aslında Asmaî, mezkûr üç şairin üstün olduklarını biliyordu ancak İslami dönemde yaşamış olmaları onlar hakkında açıklama yapmaktan kendisini alıkoyar. Ebû Amr'ın etkisinin hissedildiği bu öznel değerlendirmeler Asmaî'nin yaşadığı dönemde şiir eleştirisi âlimleri arasında yaygındı. Ebû Amr'ın, şiirlerini beğendiği hâlde Ahtal'i değerlendirmemesi de buna benzerdir. Ahtal hakkındaki "Ahtal Cahiliye döneminde sadece bir gün yaşamış olsaydı ondan ne Cahiliye ne de İslami dönem şairini üstün tutacaktım." ifadesi söz konusu âlimlerin Cahiliye ve İslami dönem şairlerine yaklaşımlarını ortaya koyar.[1067]

İbn Sellâm, Cahiliye ve sonraki dönemler arasında keskin ayrımların bulunduğu bir dönemde yaşar. O, İslami dönem şairlerini değerlendirmeyen Ebû Amr'ın rivayetlerini Asmaî ve diğer âlimler yoluyla alır. Bu nedenle Basra'daki şiir eleştirisinin temel özelliklerinin hangi sınıflandırmalar altında geliştiğine vâkıf olur. Ancak bu katı sınıflandırmalara rağmen eserinde İslami dönem şairlerine yer verir. Böylece hocası Asmaî'nin aksine onların fahl olduğunu ifade eder.[1068]

[1064] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23-24.
[1065] Câhiz, *el-Beyân*, c.1, 320-321.
[1066] Asmaî, *Fuhûle*, s.40.
[1067] Asmaî, *Fuhûle*, s.41.
[1068] Karşılaştırma için bk. Asmaî, *Fuhûle*, s.41-43; İbn Sellâm, *Tabakât*, c.2, s.297 vd.

Fahl kabul ettiği kırk şairi İslami dönemde aktaran İbn Sellâm, kadim-muhdes tartışmalarındaki görüşünü dolaylı olarak açıklar. O, Ebû Amr ve Asmaî'nin aksine şiir eleştirisinde ilmî bir perspektif geliştirmek için şairlerin eşit bir şekilde değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Cahiliye ve İslami dönemlerden kırkar şair aktarması bu eşitliğe delalet eder. Bu yaklaşımla Cahiliye döneminde kırk üstün şaire karşılık İslami dönemde de kırk üstün şairin bulunduğunu vurgular. Ancak buna rağmen onun söz konusu dönemlerden hangisinin üstün olduğuna dair açıklama yapmadığı görülür. Bunun yerine âlimlerin görüşlerini aktarır.[1069] Hatırlanacağı üzere İbn Sellâm, Cahiliye şairlerinin birinci tabakasında da tarafsızlık ilkesine sadık kalır. İlk dört şair hakkındaki üstünlük tartışmalarında görüş belirtmeyerek eserindeki sıralamadan konuyla ilgili bir çıkarımda bulunulmaması gerektiğini belirtir.[1070]

İbn Sellâm, dönem kriterini esas alarak Cahiliye, İslami ve Muhadram şairleri sınıflandırır. Ancak *Tabakât* incelendiğinde Muhadram döneme ait müstakil bir başlık ayırmadığı görülür. Bunun yerine Muhadram şairlerden bir kısmını Cahiliye dönemi şairleri arasında sınıflandırır.[1071] Hatta üçüncü tabaka şairlerinin tümünü Muhadram şairlerden seçer.[1072] İlk başta bu durum, eserin sistematik bir bütünlüğe sahip olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Ancak bize göre İbn Sellâm, Muhadram şairleri sınıflandırırken dönemi değil, edebî değeri esas alır.[1073] Ayrıntılı bir şekilde ifade edilecek olursa o, Lebîd b. Rebîa ve Ka'b b. Züheyr gibi Muhadram şairleri vefat tarihlerinden ziyade şiirlerini göz önünde bulundurarak Cahiliye şairleriyle beraber sınıflandırır. Söz konusu şairlerin şiirlerinin Cahiliye şiirine yakın olması Cahiliye şairlerinden addedilmelerinde etkili olur. Örneğin Lebîd'in Müslüman olduktan sonra bir beyit dışında şiir söylemediği rivayet edilir.[1074] Meşhur muallakası dâhil bütün şiirlerini Cahiliye döneminde söyler. Böyle bir durumda sadece vefat tarihi dikkate alınarak Lebîd'in İslami ya da Muhadram dönem şairleri arasında değerlendirilmesi doğru değildir. İbn Sellâm, bu ayrıntıyı göz önünde bulundurarak Muhadram şairler için müstakil bir başlık açmaz. Lebîd hakkındaki açıklaması

[1069] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.2, s.297 vd.

[1070] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50; tekrar ifade edelim ki bu tarafsızlık, İbn Sellâm'ın söz konusu tabakadaki şairler hakkında görüş belirtmediği anlamına gelmemektedir. O, örtük bir şekilde görüşünü belirtmiştir.

[1071] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.99 ve 104.

[1072] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.123-138.

[1073] Benzer açıklamalar için bk. Kilpatrick, "Criteria of Classification", s.141-145; Tüccâr, "İbn Sellâm", s.312-313; Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.107.

[1074] İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, c.1, s.275.

Muhadram şairler hususunda zamandan ziyade şiirlerin içeriğini ve kalitesini esas aldığını gösterir:[1075]

> "… Uzun bir hayat yaşadı. Cahiliye döneminde kabilesinin en kaliteli şairiydi (وَكَانَ). Kabilesini över, ölülerine ağıt yakar; savaşlarını, saldırılarını ve cengâverlerini zikrederdi…"

Dikkat edilirse İbn Sellâm, Lebîd'in şiirdeki yeteneğinden bahsederken mazi formunda كان (-idi) nakıs fiilini kullanır. Ayrıca Cahiliye dönemi vurgusu yaparak zaman dilimine dikkat çeker. Bu şekilde Lebîd'in Cahiliye döneminde kaliteli şair olduğu, İslami dönemde şiir söylemediği için herhangi bir değerlendirmenin yapılmasının mümkün olmadığını kasteder. İbn Sellâm, Muhadram şairler hususunda bu ayrıntıya dikkat çekerek şairleri şiirleri ekseninde ait oldukları tabakalarda değerlendirir.

İbn Sellâm'ın Muhadram şairleri sınıflandırma yöntemi üzerinde durulmalıdır. O, eserin mukaddimesinde Cahiliye, İslami ve Muhadram şeklinde üçlü bir sınıflandırmaya işaret ederken Muhadram şairleri Cahiliye ve İslami dönem şairleri arasında aktarması şairlerin şiirlerini oldukça titiz bir incelemeden geçirdiğini gösterir. Bu inceleme sonucunda Muhadram şairlerin şiirlerinin İslami dönemden ziyade Cahiliye dönemine ya da Cahiliye döneminden ziyade İslami döneme daha yakın olduğu çıkarımına varır. Aslında o, İslam'ın şairlerin şiirlerine yön verdiğini, dinî temaların ağırlıkta olduğu bir dönemde şiirlerin temalarının kısmen dinî olabileceğini göz önünde bulundurur. Ancak sadece temayla sınırlı kalmaz, şiirlerin hangi yöntemle söylendiğine de dikkat çeker. Tam da burada İbn Sellâm'ın dakik bakış açısı ortaya çıkar. Nitekim o, Muhadram şairlerin kasidelerine nasıl başladıklarına, hangi terkipleri kullandıklarına, kasidenin ilk beyitleri ile son beyitleri arasında bir bağlantının bulunup bulunmadığına dikkat eder, buna bağlı olarak şairleri sınıflandırır. Hz. Peygamber hakkında söylediği kasideyle şöhret kazanan Ka'b b. Züheyr'i Cahiliye dönemi şairlerinin ikinci tabakasında değerlendirmesi bunu teyit eder.[1076]

Ka'b'ın Bürde kasidesiyle meşhur olduğu ve Bürde'de dinî temaların bulunduğu bilinmektedir. Buna bağlı olarak Cahiliye döneminin aksine İslami döneme daha yakın olan böyle bir kasidenin şairinin Muhadram ya da İslami dönem şairleri arasında sınıflandırılması gerektiği akla gelebilir. Ancak İbn Sellâm, Ka'b'ın Bürde kasidesini biliyordu. Eserinde kasidenin arka planını ve bazı beyitlerini aktarır.[1077] O, temadan ziyade kasidenin üslubu üzerinde durur.

[1075] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.136.
[1076] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.97 ve 99.
[1077] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.99-103.

Cübûrî'nin (ö. 2019) de belirttiği üzere Ka'b'ın Bürde olarak bilinen kasidesi Cahiliye kasidelerinin yapısına göre nazmedilir.[1078] Kasidenin Hz. Peygamber'i methetmek için nazmedilmesine rağmen Cahiliye kasideleri gibi giriş kısmında (nesîb) bir kadından bahsedilmesi Cübûrî'nin tespitini destekler.[1079]

Tema

İbn Sellâm'ın şair sınıflandırmasında öne çıkan bir diğer kriter ise temadır. Tema kriteri Muhadram şairlerden bir kısmının neden Cahiliye dönemi şairleriyle birlikte sınıflandırıldığına dair önemli ipuçları verir. Şöyle ki İbn Sellâm, Cahiliye şairlerinden sonra "Mersiye şairleri" başlığı altında dört şaire yer verir.[1080] İsimlerine yer verdiği şairler arasında Mütemmim b. Nüveyre ve Hansâ Muhadram, A'şâ Bâhile ise Cahiliye şairlerindendir. Ka'b b. Sa'b el-Ganevî'nin ise Cahiliye mi yoksa Muhadram şairlerden mi olduğu konusunda farklı görüşler mevcuttur.[1081] Dikkat edilirse İbn Sellâm, Mütemmim ve Hansâ'yı, Lebîd b. Rebîa ve Ka'b b. Züheyr gibi Muhadram şairlerde yaptığı gibi Cahiliye dönemi şairleri arasında değerlendirmez. Bunun temel sebebi, Lebîd ve Ka'b gibi şairleri sınıflandırırken şiirlerindeki üslubu esas alması; buna karşın Mütemmim ve Hansâ'yı değerlendirirken temayı öne çıkarmasıdır.

İbn Sellâm'ın Mütemmim, Hansâ, A'şâ Bâhile ve Ka'b b. Sa'd'ı tema eksenli sınıflandırması onun sadece şiirlerin muhtevasına dikkat ettiği şeklinde yorumlanmamalıdır. O, lafız-anlam sonucu mükemmel bir surette öne çıkan temayı esas alır. Dolayısıyla Mütemmim ya da Hansâ'yı mersiye noktasında ayrı bir tabakada sınıflandırmasının sebebi şiirlerindeki dilsel özellikleri son derece başarılı bir şekilde kullanmış olmalarıdır. İbn Sellâm'ın Mütemmim hakkındaki "Bize göre birinci sırada Mütemmim b. Nüveyre gelir." açıklaması, mersiye şairlerini sınıflandırmada tema öncü kriter olmakla beraber nazmın yani şiirsel özelliklerin de etkili olduğunu gösterir:[1082]

Mersiye şairleri sadece tema eksenli bir sınıflandırmaya tabi tutulmuş olsalardı İbn Sellâm'ın, Mütemmim hakkında böyle bir açıklama yapmaması gere-

---

[1078] Yahya el-Cübûrî, *Şi'rü'l-Muhadramîn ve eserü'l-İslâm fîh*, Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1384/1964, s.225.

[1079] *Şerhu Dîvân Ka'b b. Züheyr san'atü el-İmâm Ebî Saîd es-Sükkerî*, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1369/1950, s.6.

[1080] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.203-213.

[1081] Ziriklî, Ka'b'in 612 yılında vefat ettiğini, dolayısıyla Cahiliye şairlerinden olduğunu belirtmiştir. Fahreddin Kabâve'ye göre ise İslami dönem şairlerindendir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, c.5, s.227; Ahfeş el-Asgar, *Kitâbü'l-İhtiyâreyn*, thk. Fahreddin Kabâve, 2. Basım, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984, s.750.

[1082] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.204.

kirdi. Zira aktarılan her dört şair de mersiye türünde şiir söylemiştir. Bu ise şairlerin şiirlerini birbirinden ayıran özelliğin tema olmadığını gösterir. Asıl olan, söz konusu temanın söz dizime nasıl aktarıldığıdır. İbn Sellâm, Mütemmim'in mersiyesinin bu bakımından ilk sırada yer aldığına dikkat çeker. Bu ise İbn Sellâm'ın şiirde kaliteye ve lafız-anlam uyumuna önem verdiğinin delilidir. Bunu Mütemmim'in mersiyeleri hakkındaki şu açıklaması destekler:[1083]

بَكَى مُتَمِّمٌ مَالكًا فأكثرَ وأجادَ، والمُقَدَّمَةُ مِنْهُنَّ قَولُهُ...

"Mütemmim Mâlik'e ağladı ve bu konuda birçok kaliteli kaside söyledi. Bu kasidelerin önde geleni şudur…"

Açıklamadan anlaşılacağı üzere İbn Sellâm yalnızca aynı türde şiir söyleyen şairler arasında bir tercihte bulunmaz. Bunun yanında aynı konu ya da kişiler hakkında şiir söyleyen şairin kasideleri arasında da tercih yapar. Kuşku yok ki bu tercihlerde tema ya da olay örgüsü etkili olmaz. Zira Mütemmim'in mersiyelerinde tema kardeşi Mâlik'in övülen hasletleridir. Olay örgüsü ise Hâlid b. Velîd (ö. 21/642) tarafından Mâlik'in öldürülmesidir.[1084] Şu hâlde ortak özelliklere sahip kasideler arasında bir tercihte bulunmak bu kasidelerin olayı muhataba aktarış şekliyle ilgilidir. İbn Sellâm'ın belirttiği üzere Mütemmim, kaliteli (أجاد) kasideler söylemiştir ancak bazı kasidelerinde lafız-anlam uyumunu daha başarılı bir şekilde yakalamıştır.

Açıklamalardan hareketle, kelimelerin dizimi sayesinde tema ve mesajın büründüğü nazım sonucu oluşan uyuma dikkat çekildiği anlaşılır. Şairlerin üstün görülme sebeplerine bakıldığında kastedilen bu olgunun varlığı fark edilir. Şairler, temadan ziyade bu temaları işlerken gösterdikleri hünerlerle öne çıkarlar. Özellikle karşılıklı şiir atışmasında aynı temada söylenen şiirlerden bir kısmının diğer kısımlardan üstün görülmesi bunu teyit eder. Şiir eleştirisinde bu durum çok yaygındır. Şiirlerde temadan ziyade beyana/nazma vurgu yapılır. Terk edilmiş yurtların arta kalmış kalıntılarının, yabani hayvanların gübrelerinin, uçsuz bucaksız çölde yol alan devenin, düşmanın hezimete uğramasında büyük rolü olan atın, yaşlılığa işaret eden saçtaki akın vb. birçok temanın dile getirildiği Cahiliye şiirinin başta nahiv-sarf olmak üzere birçok ilimde istişhâd olarak kullanılması, temalarından ziyade bu temaların nasıl aktarıldığıyla ilgilidir (beyan). Bunun en güzel örneğini İmruülkays'ın muallakası oluşturur. Muallaka incelendiğinde şairin; terk edilmiş konakların geriye kalan kalıntıları, sevilenlerden ayrılırken hissedilen üzüntü ve dökülen gözyaşı, gençliğin heyecanıyla yaşanılan aşk maceraları, şairin genç kızlarla serüveni, gecenin zifiri karanlığı, atın çok yönlü hareketleri ve bulut-

[1083] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.209.

[1084] Hadise hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.204-209.

lar arasında çakan şimşek gibi konuları nazma dönüştürdüğü görülür. Bu ve benzeri konulardan oluşan muallaka, klasik Arap şiirinin zirvesi kabul edilir. Bunu söyleyen şair de Arap edebiyatının en üstün şairlerinden biri -bazılarına göre en üstünü görülür. Şu hâlde şairlerin sınıflandırılmasında temadan ziyade temanın öne çıkmasını sağlayan nazmın etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Coğrafya-Çevre

İbn Sellâm, şairleri sınıflandırırken yaşadıkları bölgeleri de göz önünde bulundurur. Onun böyle bir tasnife gitmesinin sebebi tam olarak bilinmemektedir. Zira mukaddimede böyle bir tasniften bahsetmez. فألفنا من تشابَه شعرُه إلى نُظَرائه (şiirleri birbirine benzeyen şairleri aynı tabakada değerlendirdik) ifadesi aynı bölgede yaşayan şairleri bir araya getirmek istediği şeklinde değerlendirilebilse de tabakalarda değerlendirdiği bütün şairlerin şiirlerinin birbirine benzediği söylenemez.[1085]

İbn Sellâm, herhangi bir bilgi vermeden şairleri beş bölgeye ayırır: Medine, Mekke, Tâif, Yemâme ve Bahreyn.[1086] Bu bölgeler arasında şiir yönüyle Medine'nin üstün olduğunu belirtir.[1087] Bize göre o, şairleri bölgelere ayırırken sadece fiziki koşulları değil, bunun yanında iktisadi ve sosyokültürel koşulları da dikkate alır. Bu şekilde Mecâlî'nin de belirttiği üzere şairleri iki ana kısma ayırır: Badiye şairleri ve şehirli şairler.[1088] Cahiliye, İslami dönem ve mersiye şairlerini badiye şairleri altında sınıflandırırken bölge şairlerini şehirli şairler altında sınıflandırır.

Mecâlî'nin tespitinin yerinde olduğu söylenebilir. İbn Sellâm açık bir şekilde badiye-şehir ayrımına gitmemiş olsa da bölge eksenli şairlere dair açıklamaları dikkate alındığında onun çevrenin şairler üzerindeki etkisini göz önünde bulundurduğunu gösterir. Bu ise şairleri sınıflandırırken şairlerin yaşadıkları coğrafyayı ihmal etmediği anlamına gelir. Aşağıdaki açıklamaları onun bölge eksenli sınıflandırmada takip ettiği yöntemi ortaya koyar:

1) Kureyş'in şiirlerinde yumuşaklık (لِين) vardır. Bu ise, şiir rivayetinde bazı problemlere yol açar.[1089]

[1085] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.24.

[1086] Bahreyn'in fesahati konusunda Câhiz'in benzer açıklamaları için bk. Câhiz, *el-Beyân*, c.1, s.96-97; ayrıca bk. Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, c2, s.25-26.

[1087] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.215.

[1088] Mecâlî, *Tabakâtü'ş-şu'arâ'*, s.123.

[1089] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.245.

2) Taif'te şiir vardır ancak çok değildir. Şiir kabileler arasındaki savaşlarla çoğalırdı. Evs ve Hazrec arasındaki savaşlar ya da birilerine saldıran ve saldırıya uğrayan kabileler gibi. Kureyş'in şiirlerinin az olmasının sebebi aralarında düşmanlığın olmaması ve savaşmamalarıdır. Uman'ın şiirlerinin az olmasının sebebi de budur.[1090]
3) Yemâme'de meşhur bir şair tanımıyorum.[1091]

Birinci maddede İbn Sellâm, Kureyş'in şiirlerindeki bazı lafızların sağlam ve kuvvetli olmadığını, şiirlerin değerlendirilmesinde bu durumun bazı problemleri beraberinde getirdiğini ifade eder. Badiyedeki şairlerin aksine Mekke şairlerinin bazı şiirlerinde sağlam lafızların bulunmayışında çevrenin etkisinin olduğu ortadadır. İbn Sellâm bu etkiyi ikinci maddede daha net bir şekilde açıklar. Ona göre kabileler arası savaşlar, şairlerin ortaya çıkmasında ve birçok şiirin söylenmesinde etkili olur. Buna göre Taif, Kureyş ve Uman gibi bölgelerde yeterince şiirin bulunmaması savaşların az olmasından kaynaklıdır.

Açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Sellâm, dakik bir şekilde şairleri sınıflandırır. Birçok kriteri göz önünde bulundurarak şairleri daha etkili bir şekilde değerlendirebileceği tabakalarda ele alır. Örneğin hem Cahiliye hem de İslami dönemde yaşayan Hassân b. Sâbit'i bölge eksenli bir sınıflandırmada değerlendirir. Kays b. Hatîm için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Bu ve benzeri şairler diğer tabakalara dâhil olabiliyorlarken İbn Sellâm bölge faktörünün etkisiyle onları Medineli şairler arasında aktarır. Bu şekilde o, aynı dönemde yaşamış olsalar da badiyede yaşayan şairlerin şiirleri ile şehirde yaşayan şairlerin şiirlerinin farklı olabileceğine dikkat çeker.

İbn Sellâm, bölgesel özelliklerin yanında şiirsel özellikleri dikkate alarak şairleri sınıflandırmış olsa da bazı şairler hakkındaki açıklamaları yaptığı sınıflandırmayla ilgili önemli soruları gündeme getirir. Örneğin o, Cahiliye şairlerinin dördüncü tabakasında ele aldığı Adî b. Zeyd hakkında "Adî b. Zeyd Hîre'de ikamet eder, şehirde kalırdı. Bundan dolayı konuşması yumuşadı (لانَ)." açıklamasını yapar.[1092]

Hatırlanacağı üzere İbn Sellâm buna benzer bir değerlendirmeyi Mekke'deki şairler için de yapar.[1093] Her iki değerlendirmesinde de öne çıkan husus, şiirlerin yumuşak olmasında ve yavan lafızların kullanılmasında bölgesel koşulların etkili olduğudur. Buna rağmen o, Adî b. Zeyd'i Cahiliye şairleri kapsamında değer-

[1090] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.259.
[1091] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.277.
[1092] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.140.
[1093] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.245.

lendirir. Hîre'de müstakil bir tabaka oluşturacak kadar şairin yetişmemiş olmasının, İbn Sellâm'ın Adî b. Zeyd'i bölge eksenli bir sınıflandırmada değerlendirmesinin önüne geçtiği düşünülebilir. Ancak bize göre bu yerinde bir tespit değildir. Zira İbn Sellâm, Cahiliye ve İslami dönem şairlerinden farklı olarak bölge şairlerinde sayı eksenli bir sınıflandırmaya gitmez. Hatırlanacağı üzere Cahiliye ve İslami dönem şairlerini yirmi tabakaya ayırır, her bir tabakada da dört şairi ele alır. Tabakalardaki sayıya önem verdiği için bazı şairleri ait olmadıkları tabakalarda değerlendirir. Örneğin ona göre ikinci tabakada ele aldığı Evs b. Hacer aslında birinci tabakadaki şairlerle eşit seviyededir. Ancak tabakaların dört şairle sınırlandırılması onun ikinci tabakada ele alınmasına sebep olur.[1094]

İbn Sellâm, Cahiliye ve İslami dönemlerin aksine bölge eksenli sınıflandırmada herhangi bir sayı kriterine dikkat etmez. Medine'den beş, Mekke'den dokuz, Taif'ten beş ve Bahreyn'den üç şair aktarır. Bu ise Adî b. Zeyd'i bölge eksenli sınıflandırmaya dâhil etmesine engel olmadığını gösterir. Ancak tespit edilemeyen bir sebepten ötürü Adî gibi şiirinde bölgesel faktörlerin etkili olduğu bir şairi Cahiliye şairleri arasında değerlendirir.[1095]

Dinî Kimlik

İbn Sellâm şairleri sınıflandırırken dinî ve etnik kimliği de dikkate alır. Sekiz Yahudi şaire özel olarak yer ayırması bunu gösterir.[1096] İbn Sellâm Arapça şiirler söyleyen ve Araplarla yaşayan Yahudi şairleri özel bir tabakada ele almasına dair herhangi bir bilgi vermez. İlginç bir şekilde o Hıristiyan şairlerden Ahtal'ı İslami dönem şairleri arasında değerlendirirken Yahudi şairleri müstakil olarak ele alır.[1097] Yahudi şairler hakkındaki "Medine ve civar bölgelerdeki Yahudilerin kaliteli şiirleri vardır." açıklaması, yaptığı sınıflandırmanın birçok açıdan izah edilmesi gerektiğini gösterir.[1098]

Bu açıklamanın ilk başta net ifadelerden oluştuğu görülür. Ancak İbn Sellâm'ın önceki satırlarda Medineli şairler hakkında bilgi verdiği dikkate alındığında bu açıklamasının yorumlanması güç hâle gelir. Hatırlanacağı üzere Medineli şairler arasında Kays b. Hatîm gibi Müslüman olmayan şairlere yer ve-

---

[1094] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, 97.

[1095] Çevre faktörünün İbn Sellâm'ın eleştiri anlayışına etkisi için bk. Mahmûd Abdullâh el-Câdır, *Melâmih fî türâsi'l-Arab en-nakdî*, Bağdat: Menşûrât Dâri'l-Câhiz li'n-Neşr, 1983, s.14-22.

[1096] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.279-296.

[1097] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.2, s.298.

[1098] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.279.

rir.[1099] Dolayısıyla Müslüman olmayan Yahudileri de Medineli şairlerle birlikte sınıflandırabilirdi. Ancak bunun yerine o, Yahudi şairleri müstakil bir tabakada sınıflandırmayı tercih eder.

Bazı çağdaş araştırmacılar, İbn Sellâm'ın Yahudileri ayrı bir tabakada değerlendirmesini farklı yönlerden gerekçelendirmeye çalışır. Buna göre Yahudilerin Araplardan ayrı yaşamaları ve Arapların Yahudilere küçümseyici bir gözle bakmaları İbn Sellâm'ın Yahudi şairleri müstakil bir tabakada ele almasında etkili olur.[1100] Bize göre bu gerekçeler yerinde değildir. İbn Sellâm, Arapların Yahudilere bakış açısını dikkate alsaydı onlara ait hiçbir şiiri eserine almaması gerekirdi. Ancak o, Yahudi şairlerin kaliteli şiirleri olduğunu açıkça belirtir.[1101] Kaliteli gördüğü şiirler arasında Ka'b b. el-Eşref'in (ö. 3/624) şiirleri de bulunur. Hatırlanacağı üzere Ka'b, İslam'a ve Hz. Peygamber'e düşmanlığıyla bilinen Yahudi bir şairdir.[1102] Ka'b'ın İslam'a düşmanlığı hakkında bilgi veren İbn Sellâm, onun Hz. Peygamber'in zevceleri aleyhinde şiir söylediğini belirtir.[1103] Bu ise İbn Sellâm'ın Yahudi şairleri müstakil olarak aktarmada Arapların Yahudilere yaklaşımlarıyla bir ilintisi olmadığını gösterir.

İbn Sellâm'ın Yahudi şairleri müstakil bir tabakada değerlendirmesinin en önemli sebebinin dinî faktörler olduğu iddia edilebilir. Yahudi şairler Hıristiyan şairlerin aksine dinî kimliklerine daha bağlıydılar. İbn Sellâm bu bağlılığı şiirlerinde fark etmiş olabilir. Böylece Hıristiyan şairlerin aksine onları müstakil bir tabakada değerlendirir.

Açıklamalardan hareketle İbn Sellâm'ın şairleri sınıflandırmada esas aldığı kriterlerin her tabakaya uygulandığı çıkarımına varılmamalıdır. Örneğin dinî kriter Cahiliye ya da İslami şairlerin sınıflandırılmasında etkili olmaz. Her bir tabakanın kendine özgü bazı kriterleri olduğu unutulmamalıdır. Bununla birlikte fahl kriterinin tüm tabakalar için geçerli temel kriter olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Hatırlanacağı üzere İbn Sellâm, meşhur ve tanınmış şairleri eserine alacağını ifade eder. Eserinin ilerleyen sayfalarında tanınırlığı fahl kavramıyla birlikte kullanır.[1104] Bu ise onun tanınmış fahl şairleri eserine aldığını, buna karşılık fahl görmediği şairleri ise değerlendirmediğini gösterir. Şairlerin sınıflandırılmasına şamil olan bu kritere rağmen İbn Sellâm her tabakayı ayrı bir şekilde değerlendirir. Bunun için fahl, şöhret, dönem, din ve çevre/coğrafya öne

[1099] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.228-231.
[1100] Mecâlî, *Tabakâtü'ş-şu'arâ'*, s.149.
[1101] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.279.
[1102] Mehmet Ali Kapar, "Ka'b b. Eşref", C.24, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2001, s.3-4.
[1103] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.282-283.
[1104] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3 ve 24.

çıkan kriterler iken tabakalar arasında şiirde öncü olmak, aruzu başarılı bir şekilde uygulamak, nesep, şairlerin şiir inşa etmedeki amaçları, şiirde nicelik, savaş gibi kriterleri de dikkate alır. Ancak bu kriterlerin aynı tabakadaki belirli şairler için uygulandığı, eserdeki bütün şairleri kapsamadığı bilinmelidir.[1105]

Zikredilen yedi madde çerçevesinde burada İbn Sellâm'ın, şairleri sınıflandırma yöntemine dair önemli bir hususa değinmekte fayda vardır. Daha önce ifade edildiği üzere İbn Sellâm Cahiliye ve İslami dönem şairlerini on tabakaya ayırır. Her bir tabakada dört şaire yer verir. Daha önce vurgulandığı üzere on sayısını tercih etmesinin sebebi bilinmemektedir ancak dört sayısını Ebû Ubeyde'nin açıklamalarından hareketle esas aldığı söylenebilir.[1106] Onun döneminde Cahiliye ve İslami dönem şairleri hakkında üstünlük tartışmaları artar. "En üstün şair kimdir?" problemi etrafından şekillenen bu tartışmalara râvi ve edebiyat âlimlerinin yanı sıra kabileler de dâhil olur.[1107] Birkaç örnek dışında Araplar ve edebiyat âlimleri daha çok Cahiliye şairlerinden İmruülkays, Nâbiga, Züheyr ve A'şâ; İslami dönem şairlerinden ise Ferezdak, Cerîr ve Ahtal noktasında görüş beyan ederler.[1108] Her iki dönemden üç ya da dört şairin öne çıkması İbn Sellâm'ın dikkatinden kaçmaz. Onun da ifadesiyle edebiyat âlimleri Cahiliye döneminin en üstün şairlerinin İmruülkays, Nâbiga, Züheyr ve A'şâ olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.[1109] İbn Sellâm bununla kalmaz, İslami dönem şairleriyle ilgili tartışmalara da yer verir. Aktardığına göre İslami dönemin en üstün şairleri Cerîr, Ferezdak, Ahtal ve Râî'dir.[1110]

Açıklamalardan anlaşılacağı üzere İbn Sellâm şairleri sınıflandırırken dönemindeki tartışmaları ve şiirin tedvini sürecinde gündeme gelen problemleri göz önünde bulundurur. O, uzun süren ilmî tecrübe sonucunda şairleri sınıflandırırken sosyokültürel gelişmeleri dikkate alır. Ayrıca güvenilir kabul ettiği âlimlerin görüşlerine yer verir. Cahiliye şairlerini sınıflandırmada aktardığı bilgi bunu destekler niteliktedir:[1111]

> "Yûnus şaşırmış gibi bana şunu söyledi: İbn Ebî İshâk şöyle diyor: "Cahiliye şairlerinin en üstünü Murakkış'tır. İslami dönem şairlerinin en üstünü ise Küseyyir'dir." Bu görüş kabul görmemiş, taraftar da bulmamıştır."

[1105] Ayrıntılı bilgi için bk. Hâcer Belhîrî, "el-Me'âyîr en-nakdiyye ve'l-fenniyye 'inde İbn Sellâm el-Cumahî", *Mecelletü Luga-Kelâm,* Cilt.8, Sayı.3 (2022), s.81-91.

[1106] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3-7.

[1107] Ebû Ubeyde, *ed-Dîbâc*, s.3-11.

[1108] Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.52; Kureşî, *Cemhere*, s.70; İbn Reşîk, *el-Umde*, c.1, s.143-157.

[1109] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50.

[1110] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.2, s.299.

[1111] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.52.

Açıklamada öne çıkan husus İbn Sellâm'ın gözlemi ve belirtilen iddia hakkındaki değerlendirmesidir. Hocası Yûnus b. Habîb'in şaşırdığını fark etmesi, aktarılan görüşün edebiyat çevrelerindeki yaygın görüşün aksine desteklenmediğini gösterir. Zaten İbn Sellâm da hocasının şaşırmasının tabii olduğunu yaptığı değerlendirmeyle ifade eder. Ona göre Murakkış'ın Cahiliye döneminin en üstün şairi olması ya da Küseyyir'in İslami dönemin en üstün şairi kabul edilmesi şiir âlimleri tarafından reddedilen bir görüştür. Böyle bir görüşü savunan ya da gerekçelendiren olmaz. Peki, İbn Sellâm'ın yaşadığı dönemde âlimler hangi şairi üstün tutarlardı? Şairleri sınıflandırmada İbn Sellâm, âlimlerin görüşlerine ne derece bağlı kalmıştır?

İbn Sellâm, bu sorulara da cevap verir. Yine hocası Yûnus b. Habîb'ten rivayette bulunarak Basralı âlimlerin İmruülkays'ı en üstün şair gördüklerini aktarır.[1112] Kuşku yok ki İbn Sellâm, bu âlimlerin görüşlerinden etkilenir. Bu etkilenmenin sonucu olarak Cahiliye şairlerinin birinci tabakasında İmruülkays, Züheyr, Nâbiga ve A'şâ'yı aktarır. İslami dönem şairlerinin birinci tabakasında ise Cerîr, Ferezdak, Ahtal ve Râî'ye yer verir. Bu iki tabakanın âlimlerin görüşleri sonucu oluştuğunu belirtmeyi de ihmal etmez.[1113]

Tabakât'taki Şairlerin Dağılımı

İbn Sellâm, şiir intihali, şiir adı altında rivayet edilen söz türleri, Arapçanın doğuşu, şiirin kabileler arasındaki dağılımı, şiirin tarihi vb. konulara dair bilgi verdiği mukaddimeden sonra şairleri sınıflandırmaya geçer.[1114] İlk önce şairlerin nesebini sırasıyla zikreder. Daha sonra her bir şair hakkında âlimlerin görüşlerine yer verir. Bu görüşlerin yanında şairlerin şiirlerini vermeyi ihmal etmez. Rivayet hususunda daha çok أخبرني (bana haber verdi) lafzını tercih eder.[1115] Ancak bütün şairler için aynı yönteme başvurduğu söylenemez. O, bazen herhangi bir bilgi vermeden şairlerin nesebini aktarmakla yetinir. Bazı şairler hakkında ise ismi dışında herhangi bir bilgi vermez.[1116] Bunun sebebinin mezkûr şairler hakkında yeterli bilginin bulunmaması olduğu düşünülmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması için aşağıdaki tabloda tabakaların içerik yönüyle dağılımı yapılmıştır.

[1112] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.52.

[1113] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.49-50, c.2, s.299.

[1114] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3-50.

[1115] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.52 vd.

[1116] Örneğin Mekke şairlerinden Müsâfir b. Ebî Amr'ın ismini tabakanın başında vermiş ancak ilerleyen satırlarda aynı tabakadaki şairler hakkında bilgi verdiği hâlde Müsâfir'e değinmemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.233 ve 247.

Cahiliye Şairleri	
Birinci Tabaka	52 pasaj
İkinci Tabaka	30 pasaj
Üçüncü Tabaka	23 pasaj
Dördüncü Tabaka	11 pasaj
Beşinci Tabaka	15 pasaj
Altıncı Tabaka	6 pasaj
Yedinci Tabaka	5 pasaj
Sekizinci Tabaka	22 pasaj
Dokuzuncu Tabaka	25 pasaj
Onuncu Tabaka	22 pasaj

Tablo 6: *Tabakât*'taki Cahiliye şairlerinin pasaj eksenli dağılımı

Tablodaki dağılım incelendiğinde birinci, altıncı ve yedinci tabaka dışında tabakalardaki pasaj sayısının birbirine yakın olduğu görülür. 52 pasajla birinci tabaka tablonun başında yer alır. En üstün Cahiliye şairlerinin ele alındığı bu tabakada İbn Sellâm, özellikle Nâbiga'nın şiirde ikvâ etmesi (revîden önce harflerin harekelerini farklı getirmesi), aruz yönüyle şiirde öne çıkan kusurlar, haram aylar, İmruülkays'ın beğenilen teşbihleri vb. konuları işler.[1117] İlk başta hangi şairin neden üstün tutulduğuna dair gerekçeleri aktardıktan sonra herhangi bir şiir tahlili yapmaz. Ayrıca söz konusu gerekçelerin yerinde olup olmadığına dair bilgi vermez.

İbn Sellâm, diğer tabakalar için de aynı yöntemi takip eder. Altıncı tabaka hakkında az bilgi verilme sebebinin ise tabakadaki şairlerin sadece kaliteli tek bir kasideyle öne çıkmaları olduğu söylenebilir. Zira İbn Sellâm, bu tabakayı aktarırken "Bu şairlerden her birisinin -kaliteli- tek bir kasidesi vardır." notunu düşer. Hâliyle bu durum, şairlerin şiirleri hakkında ayrıntılı bilginin olmamasına neden olur. Yedinci tabakanın da aynı sebepten dolayı az işlendiği görülür. İbn Sellâm, bu tabakadaki şairlerin şiirlerinin az olduğuna, bundan dolayı ilk başlarda alınmadıklarına dikkat çeker.[1118]

Mersiye Şairleri	
Dört Şair	18 pasaj

Tablo 7: *Tabakât*'taki mersiye şairlerin pasaj eksenli dağılımı

Mersiye türünde dört şaire yer veren İbn Sellâm, özellikle Mütemmim b. Nüveyre'nin mersiyesinin arka planına değinir. Hatırlanacağı üzere Mütemmim, kardeşi Mâlik'in Hâlid b. Velîd tarafından öldürülmesi sonucu birçok mersiye

[1117] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.67.
[1118] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.155-156.

söyler. İbn Sellâm bu hadiseyi aktarırken görüş belirtmemeye çalışır. Ona göre hadiseyle ilgili farklı rivayetler vardır.[1119]

İbn Sellâm'ın kasidelerin arka planı hakkında bilgi vermesi önemli bir ayrıntıdır. O, Hansâ'nın mersiyeleri için de benzer bilgiler verir.[1120] Bu durum, söz konusu şairlerin şiirlerinin tahlil edilmesi ve anlaşılması yönüyle önemlidir. Ancak İbn Sellâm kasidelerin anlaşılmasında ve tahlil edilmesindeki önemine rağmen diğer iki şair için arka plan aktarmaz. Bunun yerine birkaç beyitlik şiirlerini serdeder.[1121]

Bölge Şairleri	
Medine (5 şair)	29 pasaj
Mekke (9 şair)	23 pasaj
Taif (5 şair)	16 pasaj
Bahreyn (3 şair)	7 pasaj
Yemâme (şair yok)	-

Tablo 8: *Tabakât*'taki bölge şairlerinin pasaj eksenli dağılımı

Arap yarımadasında şiirleriyle öne çıkan bölgeleri tabakalara ayıran İbn Sellâm, neden böyle bir sınıflandırmaya gittiği hakkında bilgi vermez. Ayrıca söz konusu bölgelerin şiirlerinin karakteristik özelliklerine dair yorum yapmaz. Örneğin bölgeler arasında en üstün şair gördüğü Hassân'ın babası Sâbit'in hayatı hakkında bazı bilgiler aktarır. Ayrıca Hassân'ın Kureyş aleyhindeki hicivlerine yer verir. Ancak şiirinin kaliteli ya da üstün olmasını sağlayan faktörlerin neler olduğu konusunda açıklama yapmaz.[1122] Bunun sebebinin, Hassân'ın hayatı ya da şiirleri hakkında yeterli bilginin bulunmamasından kaynaklanmadığına dikkat edilmelidir. Nitekim İbn Sellâm, "Hassân'ın şiirleri ve rivayetleri *çoktur*." diyerek aslında yeterli bilginin bulunduğuna dikkat çeker. Ancak yine de o, birkaç beyit dışında ne şiirlerine ne de Hassân'ı öne çıkaran özelliklere temas eder. Bu ise eserin iç bütünlüğü başlığı altında belirtildiği gibi İbn Sellâm'ın ilerleyen yaşıyla izah edilebilir. Hatırlanacağı üzere Şâkir'e göre İbn Sellâm, eserin son hâlini hayatının sonlarına doğru kaleme alır. Vefat etme endişesi dolayısıyla bilgileri hızlı bir şekilde eserine aktarır. Bu ise ayrıntılı bilgi vermesi gereken şairler hakkında neredeyse hiç bilgi vermemesine sebep olur.[1123]

[1119] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.204.
[1120] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.210.
[1121] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.210-213.
[1122] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.215-220.
[1123] İbn Sellâm'ın ilerleyen yaşının *Tabakât*'a etkisi hakkında Şâkir'in tespitleri için bk. Şâkir, *Kadiyyetü'ş-şi'ri'l-Câhilî*, s.47-54.

Yahudi Şairleri	
8 şair	11 pasaj

Tablo 9: *Tabakât*'taki Yahudi şairlerin pasaj eksenli dağılımı

Yahudilerde kaliteli şiirlerin bulunduğunu belirten İbn Sellâm, onlardan sekiz şaire yer verir. Ancak şairler hakkında bazen hiç bilgi vermeden onlara ait birkaç beyit sıralar.[1124]

İslami Dönem Şairleri	
Birinci Tabaka	321 pasaj
İkinci Tabaka	58 pasaj
Üçüncü Tabaka	10 pasaj
Dördüncü Tabaka	12 pasaj
Beşinci Tabaka	29 pasaj
Altıncı Tabaka	30 pasaj
Yedinci Tabaka	28 pasaj
Sekizinci Tabaka	31 pasaj
Dokuzuncu Tabaka	30 pasaj
Onuncu Tabaka	16 pasaj

Tablo 10: *Tabakât*'taki İslami dönem şairlerin pasaj eksenli dağılımı

Pasajların sayısından da anlaşılacağı üzere *Tabakât*'ta en çok İslami dönem şairlerinin birinci tabakası yer tutar. Sırasıyla Cerîr, Ferezdak, Ahtal ve Râî hakkında bilgi veren İbn Sellâm, mezkûr şairlerin hayatında öne çıkan olayları aktarır. Diğer tabakaların aksine İslami dönem şairlerinin ele alındığı tabakalarda şiir örneklerinin daha çok olduğu görülür.[1125] İbn Sellâm, anlattığı olay sırasında ya da sonrasında söylenen uzun şiirleri aktarmayı ihmal etmez. İslami dönem şairlerine bu kadar ayrıntılı bir şekilde yer vermesinin sebebi bilinmemektedir. Ancak söz konusu dönemin İbn Sellâm'a yakın ve İbn Sellâm'ın rivayette bulunduğu isimlerin o dönemde yaşamış olmasının olayları ayrıntılı bir şekilde aktarmasında etkili olduğu tahmin edilmektedir. Aşağıdaki rivayetteki bilgiler de bunu gösterir:[1126]

> "Bana Ebû Bekir Muhammed b. Vâsi' ve Abdülkâhir b. Serîr es-Sülemiyyân şunu aktardılar: Bizden, yani Benû Harâm b. Semmâl'dan yeni yetme (şiir yeteneğinde zayıf) bir şair vardı. Bu şair, Ferezdak'ı hicvetti. Bunun üzerine bu şairi alıp Ferezdak'ın yanına götürdük ve ona şöyle dedik: "İşte seni hicveden şair! Dilersen onu döv, dilersen saçını başını

[1124] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.279-297.
[1125] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.2, s.301 vd.
[1126] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.2, s.325.

> yol! Sana ne düşmanlık besleyeceğiz ne de senden kısas isteyeceğiz! Ona istediğini yap!" Bunun üzerine Ferezdak onu bırakıp şöyle dedi…"

Bu rivayette öne çıkan birinci husus, İbn Sellâm'ın *aktardılar* (أخبرني) ifadesidir. Fark edileceği üzere أخبر fiilini senet zinciri olmadan sadece tek bir râviye isnat eder. Yani أخبرني فلان عن فلان عن فلان (Falanca, falancadan bana aktardı) şeklinde bir senet zincirine yer vermez. Bu ise İbn Sellâm'a olayı rivayet edenlerin bizzat olaya tanıklık edenler olduğunu gösterir. Şu hâlde denilebilir ki İslami dönem şairleri hakkında İbn Sellâm'ın ayrıntılı bilgi vermesinin sebebi yaşadığı dönem ile İslami şairler arasındaki zaman aralığının az olmasından kaynaklanır.

İbn Sellâm'ın, İslami şairleri dikkate alırken Emevî döneminin önde gelen gazel şairi Ömer b. Ebî Rebîa'yı ve Beşşâr b. Bürd'ü eserine almadığı görülür. Aslında o, Ömer'in yetkin bir gazel şairi olduğunu aşağıdaki rivayette açıkça belirtir:[1127]

> "Yûnus b. Habîb bana haber verip şöyle dedi: Abdullah b. Kays er-Rukeyyât, İslami dönemde İbnü'z-Ziba'ra'dan sonra Kureyş'in en metin (sağlam) şiirler söyleyeniydi. Gazel şairiydi. Ömer b. Ebî Rebîa'nın şiirleri onun gazel şiirlerinden daha kalitelidir (أغْزَلُ)."

Açıklamadan anlaşılacağı üzere İbn Sellâm'ın hocası Yûnus b. Habîb, gazel türünde Ömer'in şiirlerini Abdullah b. Kays'ın şiirlerinden daha başarılı görmekteydi. İbn Sellâm, bu rivayeti aktardığı hâlde Abdullah b. Kays'a İslami şairlerin altıncı tabakasında yer verirken Ömer'e dair bilgi vermez.[1128] Bu durum Beşşâr b. Bürd için de geçerlidir. Beşşâr'la aynı dönemde yaşayan İbn Sellâm, birçok İslami dönem şairine yer verdiği hâlde Beşşâr'ı eserine almaz.

İbn Sellâm'ın, şairleri sınıflandırırken şöhret ve fahl kriterine önem verdiği dikkate alındığında gazel şairi Ömer'in ismini aktarmamasının ciddi bir gerekçesi olmalıdır.[1129] İbn Sellâm'ın bazı gazel şairlerine yer vermediğini belirten Şek'a gibi çağdaş araştırmacılar, bu tutumu İbn Sellâm'ın gazel türündeki şiirleri sevmemesiyle yorumlarlar.[1130] Kilpatrick gibi Batılı araştırmacılara göre ise İbn Sellâm, Cahiliye ve İslami dönem şairlerinde olduğu gibi muhdes şairleri sınıflandırmak ister. Ancak bu şairlerin sayısının kırkı bulmaması dolayısıyla bunlara yer vermez. İbn Kuteybe ve İbnü'l-Mu'tezz'in muhdes şairlere atıfları

[1127] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.2, s.648-649.
[1128] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.2, s.647.
[1129] İbn Sellâm'ın şöhret ve fahl vurgusu için bk. İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.23-24.
[1130] Şek'a, *Menâhicü't-te'lîft*, s.413-414.

dikkate alındığında bu görüşün isabetli olmadığı anlaşılır.[1131] Bize göre bu husta İbn Sellâm'ın tabaka anlayışının etkili olduğu iddia edilebilir. Hatırlanacağı üzere o, her dört şairi bir tabakaya alır. Ömer'i İslami dönem şairleri arasında aktarmamasının dört sayısına dikkat etmesinden kaynaklı olduğu düşünülmektedir. Nitekim İbn Sellâm, İslami dönem şairlerinin altıncı tabakasını aktarırken حِجَازِيَّة (Hicazlı şairlerden oluşur) notunu düşer. Daha sonra sırasıyla Abdullah b. Kays er-Rukeyyât, Ahvas, Cemîl ve Nusayb'i zikreder. Bu isimlerin ardından Yûnus b. Habîb'in mezkûr açıklamasına yer verir.[1132] Bu ise hocasının görüşünü aktarmakla birlikte İbn Sellâm'ın farklı düşündüğü anlamına gelir. Hocasıyla aynı görüşte olsaydı Abdullah b. Kays yerine Ömer'i aktarabilirdi. Aynı tabakada beş şaire yer veremediği için iki şair arasında bir tercihte bulunur. Aynı yöntemi Cahiliye dönemi şairlerinin ikinci tabakasında da uygular. Evs b. Hacer'e yer verdiği söz konusu tabakada şu açıklamayı yapar:[1133]

"Evs, birinci tabaka şairleri gibidir. Ancak her tabakada dört şair aktarmakla yetindik."

Dikkat edilirse Evs'in ikinci tabakada aktarılmasının sebebi, birinci tabakanın dört sayısını tamamlamış olmasıdır. Bunun üzerine İbn Sellâm, söz konusu tabakadaki şairler ile Evs arasında bir tercih yapar. Böylece Evs'i ikinci tabakanın ilk şairi olarak aktarmak zorunda kalır. Ömer için de aynı durumun söz konusu olduğu söylenebilir.

Beşşâr b. Bürd'e yer vermemesinin sebebi ise kesin olmamakla beraber İbn Sellâm'a muasır olmasından kaynaklı olduğu düşünülmektedir. İbn Sellâm buna dair herhangi bir bilgi vermese de hocalarından Ebû Ubeyde'nin şairlere yaklaşımı bu konuda bize yardımcı olur. Şöyle ki Ebû Ubeyde'ye "Şu ikisinden hangisi daha üstün şairdir, Ebû Nüvâs mı yoksa İbn Ebî Uyeyne mi?" diye sorulunca, "Ben yaşamakta olan şairler hakkında hüküm vermem." cevabını verir.[1134]

Ebû Ubeyde'nin, Ebû Nüvâs'ı (ö. 198/813 [?]) kaliteli bir şair olmadığı için değerlendirmekten uzak durduğu söylenemez. Aksine o, Ebû Nüvâs'ın alanında yetkin olduğunu bilir. Ancak Ebû Amr ile başlayan kadim taassubundan kurtulamaz. Ebû Amr ve Asmaî gibi o da yaşayan şairler üzerinde fazla durmaz, daha çok geçmiş şairler hakkında eleştirilerde bulunur. Bu âlimlerden ders alan İbn Sellâm'ın kadim şairleri öne çıkardığını ve muasır şairler hakkında hüküm vermeme ilkesinden etkilendiğini söylemek mümkündür. Nitekim o, hocası Ebû

[1131] Kilpatrick, "Criteria of Classification", s.148-149; Cemâl, "Hâşiye 'alâ mefhum Mahmûd Şâkir", s.121; Sarıkaya, *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara*, s.110.
[1132] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.2, s.647-649.
[1133] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.97.
[1134] Yağmurî, *Nûrü'l-kabes*, s.113.

Ubeyde gibi Abbâsîler'in en önemli şairlerinden Ebû Nüvâs'ı da değerlendirmeye almaz. Bu durum, İbn Sellâm'ın tabaka anlayışının kendine özgü nitelikleri olduğunu, şiir eleştirisi anlayışının tam anlamıyla çözülebilmesi için *Tabakât*'taki şairlerin şiirlerinin karşılaştırılarak okunması gerektiğini gösterir.[1135]

İbn Sellâm'ın şairleri sınıflandırması hakkında önemli bir hususa değinmekte yarar vardır. *Tabakât* incelendiğinde mukaddime kısmından sonra sınıflandırılan şairlerin şiirlerine yer verildiği görülür. Özellikle İslami dönemde yeri geldiğinde açıklama olmadan sayfalarca şiir aktarılır. Şiir eleştirisini müstakil bir disipline dönüştürmek isteyen İbn Sellâm'ın telif anlayışı dikkat alındığında bu durumun olağan olduğu söylenebilir. O, dönemin konjonktürünü dikkate alarak şairleri sınıflandırırken ayrıntı vermez, şiirler hakkında açıklama yapmaz. Zira yaşadığı dönemde bu tür sınıflandırmalara vâkıf olan, şiirlerin nasıl şerh edileceğini ve hangi şairin neye göre üstün tutulduğunu bilen edebiyat bilginleri vardı. Ebû Temmâm, Ebû Hâtim, Câhiz ve İbn Kuteybe bunlardan sadece bir kısmıdır. Mezkûr isimler incelendiğinde her birinin edebiyatta ve şiirde yetkin olduğu anlaşılır. Dolayısıyla İbn Sellâm, alanında otorite âlimlerin yaşadığı bu dönemde aktardığı bilgileri ayrıca şerh etme ve anlamlandırma ihtiyacı hissetmez. Bu durum, İbn Sellâm'ın yaşadığı 2./8. ve 3./9. yüzyıl için geçerlidir. Peki, klasik Arap şiir eleştirisinin temel dinamiklerinin tespitinin ve uygulanmasının güç olduğu günümüzde İbn Sellâm'ın açıklamalarını anlamak mümkün müdür?

İbn Sellâm'ın şiirlere dair herhangi bir açıklama yapmamasından hareketle sorunun cevabının menfi olması gerektiği çıkarımına varılabilir. Ancak İbn Sellâm'ın dönemindeki telif anlayışı ve âlimlerin hedefleri tespit edilmesi hâlinde cevabın "Evet, mümkündür." şeklinde olacağı pekâlâ anlaşılır. Şöyle ki İbn Sellâm, şiiri ancak uzman olanların anlayabileceğini ifade eder.[1136] Kuşku yok ki bu, şiirle uzun süre ilgilenmeyi, derin nahiv-sarf bilgisini ve Arap kültürünü bilmeyi gerektirir. Aynı zamanda âlimlerin açıklamalarının anlamlandırılmasına katkı sağlayan ince bir sezginin varlığını gösterir. Şu hâlde İbn Sellâm'ın şairleri nasıl değerlendirdiğinin ve şiirleri açıklama yapmadan aktarma sebebinin zikredilen unsurlar olmadan anlaşılmasının güç, hatta imkânsız olduğu söylenebilir.

[1135] *Tabakât*'taki şairlerin sınıflandırılması konusunda öne çıkan problemlere dair bk. Recâ' 'Îd, *et-Türâsü'n-nakdî nusûs ve dirâse*, İskenderiye: Münşeetü'l-Maârif, 1990, s.162-167.

[1136] İbn Sellâm, *Tabakât*, c.1, s.3-7.

SONUÇ

Cahiliye döneminde şiir eleştirisi, zevkiselim çerçevesinde kasidenin bütünlüğünü yansıtmayan beyitler dikkate alınarak icra edilmiştir. Beyitteki tek bir lafzın ya da anlamın öne çıkarıldığı bu eleştiri anlayışında temel kriter, dönemin Araplarının fesahat ve belagatte ulaştıkları seviye olmuştur. Lafız-anlam uyumunun gözetildiği fasih sözden etkilenen Arap toplumu şair ve şiirleri veciz ifadelerle değerlendirmiştir. İstisna kabul edilebilecek örnekler çıkmakla beraber Emevîler'in son dönemine kadar şiir eleştirisi açıklamaya ihtiyaç duyan bu tür değerlendirmeler çerçevesinde gelişmiştir.

İslami fetihlerin ilk halkasının tamamlandığı ve Arap kabilelerinin şehirlerde kısmen de olsa istikrara kavuştuğu 1./7. yüzyılın sonlarına doğru, şiir eleştirisinde çok yönlü bir hareketlilik başlamıştır. Bu hareketliliği sağlayan temel etkenler Basra ve Kûfe'de değişen demografik yapı, kabileler arası mücadele, gramer çalışmalarının ortaya çıkışı ve dinî ilimlerin teşekkülü olmuştur. Demografik yapının önemli bir kısmını oluşturan mevâlîler, dil ve edebiyat ilimlerine yönelerek Arap dili kaidelerinin belirlenmesine büyük katkı sağlamışlardır. Bu süreçte dilin en güvenilir malzemesi kabul edilen şiire ihtiyaç artmıştır. Tarihî olaylarını şiirle belgelemek isteyen kabilelerin birbiriyle mücadeleleri şiirleri derleyen râvilerin desteklenmesini beraberinde getirmiştir. Buna dinî ilimlerde şiirin referans gösterilmesi de eklenince şiir ve şairler edebiyat bilginlerinin araştırma-inceleme alanı hâline gelmiştir.

Tedvin döneminde dinî, tarihî, kültürel ve dilsel anlamda şiire duyulan ihtiyaç, birçok âlimin badiyeye yolculuk yaparak bedevilerden rivayette bulunmasının önünü açmıştır. Bu ise Cahiliye ve Sadrü'l-İslâm dönemlerinde düzensiz bir şekilde sürdürülen rivayetin sistematik olmasını sağlamıştır. Böylece Ebû Amr b. Alâ gibi âlim râviler ortaya çıkmıştır. Şiir eleştirisinde dönüm noktası olan bu süreç, şiirlerin tetkik edilerek rivayet edilmesinde büyük rol oynamıştır. Tedvin çalışmalarının artması sonucunda büyük bir şiir külliyatıyla karşı karşıya kalan bu âlimler, dönemin gerekliliklerini dikkate alarak şairleri tasnife, şiirleri ise çok yönlü bir incelemeye tabi tutmuşlardır.

İlk şiir râvilerinin aynı zamanda dil âlimi olmaları şiir eleştirisinin ilk başlarda lugavî-edebî bir özellik arz etmesinde etkili olmuştur. Bu nedenle, ilk ortaya çıkan şiir eleştirisi meseleleri daha çok dil çalışmalarının merkeze alındığı bir bakış açısını yansıtmıştır. Hangi şairlerin söylediklerinin fasih ve hüccet olduğu ve hangi şiirlerin dil çalışmalarında (nahiv-sarf) delil kabul edileceği tartışmalarının tümel hâlini yansıtan kadim-muhdes meselesi buna örnek verilebilir. Ebû

Amr gibi dinî, edebî ve lugavî çalışmalarda otorite kabul edilen âlimler, sadece Cahiliye ile Muhadram şairlerin şiirlerinin esas alınacağını savunarak geleneği ve fesahati esas alan dilci ve edebiyatçı bir yaklaşımın öncüsü olmuşlardır. Ancak çok sayıda şairin şiirlerinin kayıt altına alınması ve sayısı bilinmeyen kasidelerin rivayet edilmesi, âlimlerin kadim-muhdes meselesinden ayrı olarak başka problemlerle ilgilenmelerine neden olmuştur. Zaten Cahiliye, Sadrü'l-İslâm ve Emevîler'in ilk döneminde şair ve şiirlerin değerlendirilmesi, "En üstün şair kimdir?", "En güzel beyit hangisidir?", "En çok şairi olan kabile hangisidir?" gibi birçok problemin ortaya çıkmasına yol açmıştı. 2./8. yüzyıldaki şiir eleştirmenleri de bu problemler dolayısıyla şairleri, sınırları belirli bir kavram etrafında değerlendirmek için farklı nazariyeler geliştirmiştir. Bu eleştirmenlerden Asmaî, Araplar tarafından belirli bir yaşa gelen güçlü eril deve için kullanılan *fahl* kelimesini bir kavrama dönüştürerek şairleri incelemiştir. Sistematik şiir eleştirisinin ilk örneklerinden kabul edilebilecek bu girişim, eleştirinin öznel ya da tikel aşamadan nesnel ve tümel aşamaya geçişini kolaylaştırmada dönüm noktası olmuştur. Asmaî, hocası Ebû Amr başta olmak üzere dönemindeki şiir birikiminden faydalanarak nitelik, nicelik, zaman, mekân, kabiliyet ve cinsiyet gibi birçok ölçüt çerçevesinde şairleri değerlendirmiştir. Belirlediği şartları taşıyan şairleri fahl, taşımayanları ise birbirinden farklı kategoriler altında sınıflandırmıştır.

Şairlerin sınıflandırılmasında esas alınan fahl kavramının yanında edebiyat çevrelerinde tartışılan başka bir sınıflandırma daha öne çıkmıştır. Mertebe, menzile, konum ve seviye anlamlarına gelen *tabaka* kavramı etrafında tartışılan bu sınıflandırmanın prototipleri, 2./8. yüzyıl öncesine dayanmaktadır. Ancak ilimlerin sistematik anlamda kaydettiği ilerlemeyi fark eden edebiyat ve şiir âlimleri, icmanın esas alındığı bir yaklaşımla şairlerden bir kısmını sınıflandırmışlardır.

Önemli bir şiir eleştirmeni olarak öne çıkan İbn Sellâm, fahl ve tabaka kavramlarının tartışıldığı, şairlerin sınıflandırıldığı ve şiire dair birçok problemin ortaya çıktığı 2./8. yüzyılda dünyaya gelmiştir. Hadis ve edebî ilimlere ilgi duyan bir ailede yetişmesi, babasının şiir ve şairleri bilmesi, ilerleyen yıllarda kendisine büyük katkı sağlamıştır. Bunun yanında Yûnus b. Habîb, Halef el-Ahmer, Ebû Ubeyde ve Asmaî gibi dil ve edebiyat alanında otorite kabul edilen âlimlerden ders almıştır. Gerek ailede gerekse ders halkalarında tahsil ettiği ilim, şiir ve şairlere farklı açılardan yaklaşmasında etkili olmuştur.

Klasik Arap şiir eleştirisi çerçevesinde İbn Sellâm'ın şair ve şiirlere yaklaşımını inceleyen bu çalışmada söz konusu açılara dikkat çekilmiştir. Buna göre İbn Sellâm'ın, ilk olarak kendisinden önceki şiir eleştirisi birikiminden fayda-

landığı, yaşadığı dönemde hadis ve siyer alanındaki çalışmaların sistematiğini örnek aldığı, tikel ya da anlık değerlendirmelerle anılan şiir eleştirisini icmanın öne çıktığı ve otorite âlimlerin söz sahibi olduğu müstakil bir alana dönüştürmek istediği tespit edilmiştir. Şöyle ki İbn Sellâm, Ebû Amr gibi âlimlerin görüşlerini göz önünde bulundurarak şairleri dönem kriterine göre Cahiliye, Muhadram ve İslami olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Ebû Ubeyde'nin tabakât fikrine dair açıklamalarını esas alarak önce şairleri onlu sonra da dörtlü tasnife tabi tutmuştur. Asmaî'nin fahl kavramını kullanarak yüzlerce şair arasından 114 şaire yer vermiştir. Bunun yanında hadis ve siyerde öne çıkan tabakât türünü örnek alarak sistematik bir sınıflandırma yapmıştır. Son olarak ders halkalarında bilgileri derleyen ve çoğaltanlardan (suhufîler) bilgi alınmasının doğru olmadığını, asıl ve güvenilir bilginin otorite âlimlerin görüş birliğine vardıkları meselelerde olduğunu belirterek şiir eleştirisinde icmanın önemine vurgu yapmıştır.

Tabakât'taki verilerden hareketle denilebilir ki İbn Sellâm'ın temel hedefi sözlü geleneği esas alan, şairleri sistematik bir şekilde değerlendiren ve orijinal şiiri tespit eden bir şiir eleştirisi disiplini oluşturmaktı. Bu hedef çerçevesinde araştırma-inceleme sahası olarak şiir hakkında görüş beyan etmenin uzun bir çalışma sonucu oluşan uzmanlık alanına girdiğini, sair sanatlarda olduğu gibi şiir eleştirisinin de ilmî tecrübeye dayanan bir saha olduğunu ifade etmiştir. Bu yaklaşımıyla İbn Sellâm, alan eksenli uzmanlaşmanın önünü açmış, başka disiplinlerde elde edilen uzmanlığın şiir ve şairlerle ilgili hüküm vermeyi kapsamadığına dikkat çekmiştir. Ayrıca alan eksenli uzmanlık vurgusuyla İbn İshâk gibi siyer âlimlerini dışarıda bırakmış, şiirle ilgili değerlendirmelerinin itibara alınmaması gerektiğini vurgulamıştır. Şiir eleştirisini müstakil bir disipline dönüştürme amacı taşıyan bu girişimin temel sebebi, 2./8. ve 3./9. yüzyıllarda şair ve şiirlerle ilgili oluşan bilgi karmaşıklığının önüne geçmekti. İbn Sellâm öncesi şiir eleştirisi toplumun entelektüel seviyesini yansıtan ve ihtiyaca göre şekillenen bir özellikteydi. Dilciler, kendilerine veri sağlayan; edebiyatçılar edebî beğeniyi en güzel şekilde yansıtan; nahivciler ise ortaya koydukları kurallara argüman sunan şair ve şiirleri üstün görürlerdi. Tikel bir eleştiri anlayışını yansıtan bu dağınıklığı iyi okuyan İbn Sellâm, doktriner nitelikte bir eleştiri anlayışı geliştirmiştir. Şiir eleştirisinin müstakil bir disiplin olduğuna dikkat çekerek bu konuda ilk adımı atmıştır. Aynı amaca bağlı olarak şiirin uzmanlık alanı olduğunu açıkça ifade etmiştir. Bu şekilde İbn Sellâm'da şiir eleştirmeni; normlara sadık kalan, şiirde uzmanlaşan, Arap dili ve kültürünü iyi bilen kimse olarak öne çıkmıştır.

İbn Sellâm'ın şiir eleştirisi anlayışında öne çıkan bir diğer özellik mevsûkiyettir. Yaşadığı dönemde artan şiir rivayetinde râvilerin şiire müdahaleleri so-

nucu şiirde mevsûkiyet sorununun tartışıldığı doğrudur. Ancak yapılan araştırmalar sonucunda İbn Sellâm'ın mevsûkiyet hassasiyetinin sadece şiir eksenli olmadığı, râvi ve âlimleri de kapsadığı anlaşılmıştır. Hadis ilimlerine ilgi duyan bir ailede yetişmiş olması dolayısıyla bu konunun üzerinde durduğu düşünülmektedir. Bir terim olarak doğrudan kullanmamış olsa da muhaddislerin cerh ve tadil yöntemlerini âlimlere uygulamıştır. Bunun yanında rivayetleri inceleyerek metin tenkidi yapmıştır. Şiir adı altında rivayet edilen sözleri masnu, müfte'al ve mevzu şeklinde üç kısma ayırması ise metin tenkidindeki birikimini yansıtmaktadır.

İbn Sellâm, geleneğe sadık kalmakla beraber râvi âlimlerin öncüsü kabul edilen Ebû Amr'ın kadim anlayışına ya da Asmaî'nin sıkı ölçütler çerçevesinde uyguladığı fahl kavramına yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. O, Cahiliye döneminden başlamak üzere Emevîler dönemine kadar birçok şaire yer vererek kadim şairlere taassup eden anlayışın önüne geçmiştir. Ayrıca fahl kavramını kadın şairlere de uygulayarak Asmaî'nin eril eksenli eleştiri anlayışını geliştirmiştir. Şiir eleştirisindeki gelişmeyi yansıtan bütün bu çalışmaların tek bir amacı olmuştur: Şiir eleştirisini sistematik ve müstakil bir disipline dönüştürmek. Mezkûr amacı gerçekleştirmenin şiirin ve şiirle ilgilenen eleştirmenin ne olduğunu tarif etmekten geçtiğini fark eden İbn Sellâm, önceki eleştirmenlerin aksine şiiri, şiir olmayan sözler üzerinden izah etmiştir. *Tabakât*'taki açıklamalardan hareketle bunun sebebinin, döneminde artan intihalden ve uzman olmayanların şiir rivayet etmenlerinden kaynaklı olduğu tespit edilmiştir. İbn Sellâm, Arapların şiir söylemedeki yöntemlerini yansıtmayan ve etkili söz dizime sahip olmayan şiirlere atıf yaparak orijinal şiirin nasıl olması gerektiğini izah etmiştir. Bu şekilde hocası Asmaî'nin "En üstün şair kimdir?" problemini çözmek için geliştirdiği fahl teorisini, "Orijinal şiir hangi özellikleri taşımalıdır?" problemi çerçevesinde devam ettirerek üstün şair ve şiir portresini belirlemeye çalışmıştır. Asmaî'nin birçok şair üzerinde uyguladığı fahl kavramını tanımlamamış, bunun yerine tamamlanmadığını düşündüğü orijinal şiirin tanımına yoğunlaşmıştır.

İbn Sellâm'ın orijinal şiire dikkat çekmesi şiir eleştirisindeki kabiliyetini göstermektedir. Zira o, şiir eleştirisini müstakil bir disipline dönüştürmenin ilk adımının güvenilir metinlerin tespiti olduğunu fark etmiştir. Bir yandan orijinal şiir metinlerine vurgu yapması, diğer yandan otorite âlimlerin görüşlerinin kabulüne önem vermesi, İbn Sellâm'ın şiir eleştirisini, kaynakları belirlenmiş bir çalışma sahası hâline getirmek istediğine işarettir. Bu bağlamda Asmaî ve Ebû Ubeyde'nin tabakât anlayışını, muhaddislerden yardım alarak geliştirmiş, şairleri fahl ve tanınır olmalarını dikkate alarak sınıflandırmıştır. Bunun yanı sıra fahl ile tanınırlığın yeterli olmadığı ve şairlerin daha başka kriterler çerçevesinde

değerlendirilmeleri gerektiği çıkarımına ulaşmıştır. Asmaî'nin aksine fahl kabul ettiği kadın şairlere yer vermiş, zaman ve mekân noktasında esnek davranmıştır. Böylece Hîre gibi kozmopolit şehirlerde yaşayan şairleri tabakât projesine dâhil etmiştir.

Şairleri zaman, mekân, nicelik, nitelik, bölge, din ve yetenek gibi birçok kritere göre tabakalara ayıran İbn Sellâm'ın, dörtlü tabaka sistemini şiir geleneğinde öne çıkan örneklerden hareketle uyguladığı tespit edilmiştir. Bu hususta birincil kaynağı Ebû Ubeyde olmuştur. Kriterler noktasında ise Asmaî'yi örnek almıştır. Ancak o, gelenekle sınırlı kalmamış, onlu bir sınıflandırmaya giderek benzeri olmayan bir sistem geliştirmiştir. Dörtlü tasnifte naklin yanında araştırma ve incelemeyle ulaştığı sonuçları dikkate aldığını belirterek onlu tasnifin kaynağı hakkında ayrıntılı vermemiştir.

Cahiliye ve İslami dönem şairlerini ayrı olarak tabakalara ayırmasında Ebû Amr ve Asmaî'nin etkisi olmuştur. Her iki âlimin kadim-muhdes meselesine yaklaşımı İbn Sellâm'ın dönem eksenli bir sınıflandırmaya gitmesini sağlamıştır. Ancak o, mezkûr âlimlerin aksine dönemi, bir eleştiri kriteri yerine tabakât fikrini uygulamak için kullanmıştır. Diğer bir ifadeyle şairleri, Cahiliye ve İslami dönemlere ayırarak üstünlük tercihine gitmemiştir. Şiirdeki tema ve üsluplarını dikkate alarak Muhadram şairlerden bir kısmını Cahiliye döneminde değerlendirmesi bunu göstermektedir. Dönem eksenli sınıflandırmanın yanında Hicaz, Bahreyn ve Uman gibi bölgelerdeki şairleri, mersiye temasında öne çıkan şairler ve Yahudi şairler olarak ayrı tabakalarda değerlendirmesinden hareketle onun kadim-muhdes meselesine farklı açılardan yaklaştığı anlaşılmıştır. Böyle bir tasnife gitmesinin asıl amacı, şair ve şiirlerinin tam anlamıyla değerlendirilebileceği bir sistem geliştirmektir.

Cahiliye döneminden 2./8. yüzyıla kadar devam eden şiir eleştirisi İbn Sellâm için birincil ve öncül; tabaka özelinde Ebû Ubeyde, fahl özelinde ise Asmaî'nin girişimleri uygulama aşaması olmuştur. O, öncülü iyi okuyarak ve uygulanıştaki eksiklikleri fark ederek neticeye ulaşmıştır. Şiir eleştirisini müstakil bir disipline dönüştürmek amacıyla biri düşünsel serüvenini yansıtan teorik, diğeri ise sözlü eleştiri geleneğine yaklaşımını ortaya koyan uygulamalı bir yöntem geliştirmiştir. *Tabakât*'ın mukaddimesi bu yöntemin teorik kısmı; şairleri sınıflandırdığı tabakât bölümü ise uygulamalı kısmı oluşturmuştur. Mukaddimede şiir eleştirisine uygun olarak orijinal olmayan şiirler, intihal, Arapçanın doğuşu, şiir eleştirmeninin taşıması gereken şartlar ve şiirin tarihi gibi konuları işlemiştir. Uygulama kısmında şairlerin nasıl sınıflandırılacağı, tabakât fikrinin kaynağı, şairleri sınıflandırmada esas alınan kriterler, dörtlü ya da onlu tasnif yapmasının sebebi gibi birçok konuya temas etmemiştir. Bu ise teorik ile uygu-

lama kısımları arasında bazı kopuklukların yaşanmasına sebep olmuştur. Çalışmada bu kopukluklara dikkat çekmek ve İbn Sellâm'ın şairlere yaklaşımının kaynaklarını vurgulamak amacıyla Cahiliye şairlerinin birinci tabakasındaki şairleri sınıflandırma yöntemi izah edilmiştir. Buna göre denilebilir ki İbn Sellâm'da şiir eleştirisi hataların teşhiri ya da sadece râvi ve rivayetlerin zayıf görülmesi değildir. Bilakis orijinal şiirin nasıl tespit edileceği ve şairlerin nasıl sınıflandırılacağı hakkında bir yöntem eleştirisidir.

3./9. yüzyılın sonlarına kadar Arap şiir eleştirisinin belirleyicileri iç yönlendiriciler olmuştur. İç yönlendiriciler; zevkiselim, ileri düzeyde fesahat anlayışı ve beyan olarak öne çıkmıştır. Şiir eleştirisini oluşturan, birçok değerlendirmenin ortaya çıkmasını sağlayan ve şairlerin sınıflandırılmasında etkili olan bu iç yönlendiriciler olmuştur. İbn Sellâm, zikredilen iç yönlendiricileri şiir eleştirisinin yazılı serüvenine başarılı bir şekilde uyarlayarak *Tabakât*'ın son hâlini 3./9. yüzyılda telif etmiştir. İlerleyen yaşı dolayısıyla bazı meseleleri açıklama fırsatı bulamamıştır. Bu durum, "Şairlerin üstün tutulmasında esas alınan kriterler nelerdir? Uzman bir şiir eleştirmeni olabilmek için hangi aşamalardan geçmek gerekir? Şiir ezberlemek ya da rivayet etmek eleştirmen olmak için yeterli midir? Şairlerin şiirlerini değerlendirmek için dil ilimleri ne derece önemlidir? Şairlerin sınıflandırılması doğru mudur? Bu sınıflandırmada hakem kim olmalıdır? Zevkiselim şiir eleştirisinde ne derece önemlidir?" gibi birçok soruyu cevaplayamamasına sebep olmuştur. Peki, sarih ifadelerle cevaplanmayan bu sorular hakkında *Tabakât*'ta bilgi bulmak mümkün müdür?

Araştırmamız sonucunda İbn Sellâm'ın dönemin telif anlayışına sadık kalarak her ayrıntıya yer vermediği ve dönemindeki insanların birikimini göz önünde bulundurduğu tespit edilmiştir. Açıklamalarını kısa ve öz tutmuş, hangi şiirin ya da şairin nasıl üstün olduğu konusunda detaya girmemiştir. Bu durum, söz konusu açıklamaların izaha ve çözümlenmeye ihtiyaç duymadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Bilakis şiir eleştirisinin geniş bir birikimle yürütülmesinin ve eleştirmenin alanında uzman olacak kadar bilgi sahibi olmasının gerekliliğini belirten İbn Sellâm'ın açıklamaları dikkatlice okunmalı, yeri geldiğinde her kelime üzerinde durulmalıdır.

Son olarak denilebilir ki bu çalışma, İbn Sellâm'ın eleştiri anlayışını tam anlamıyla açıklama ve ilmî temellere dayandırma iddiasında değildir. Aksine çalışma, İbn Sellâm'a dair yapılan çalışmalar arasında kendine yer bulmayı ve 3./9. yüzyıldaki şiir eleştirisinin temel dinamiklerini tespit etmeyi amaçlayan bir özelliktedir. İbn Sellâm'ın tam anlamıyla anlaşılması için sadece eserinin tahlil edilmesi yeterli değildir. Bunun yanında eserine aldığı şairlerin şiirleri de tahlil edilmelidir. Bunun için düşünce problematiğini ortaya koyan, kelimelerin ar-

dındaki teorik serüveni izah eden ve bunu uygulamalı bir şekilde şairler üzerinde faal hâle getiren yeni bir okuyuş biçiminin gerektiği ortadadır. Diğer klasik âlimler gibi İbn Sellâm da kelime kelime okunmalı ve aktardığı şiirler bir disiplin dahilinde şerh edilmelidir. Bu süreçte parçadan bütüne giden endüktif bir yöntem benimsenmelidir. Böylece şiir ve metinler; sentaktik (söz dizimi), fonolojik (ses bilim), morfolojik (biçim bilim), etimolojik (köken bilim) ve sanatsal estetik (edebî beğeni) gibi yönlerden çözümlenmelidir. Bunun yanında şairlerin şiirleri karşılaştırılarak aradaki fark tespit edilmelidir. Aynı tabakada yer alan şairlerden hangisinin daha üstün olduğunun tespiti ancak bu şekilde mümkündür. Bu karşılaştırmadan hareketle İbn Sellâm'ın şairleri tabakalarda dörtlü sisteme göre sınıflandırmasının sebebi daha açık hâle gelecektir. Bunu gerçekleştirebilmek için derin nahiv ve belagat bilgisinin yanı sıra zevkiselimin gerekli olduğu unutulmamalıdır. Özellikle daha yetkin ve anlaşılır çalışmalar için şiir eleştirisindeki sanatsal değeri ilmî bir şekilde tespit eden metin ve şiir tahlilleri üzerinde durulmalıdır. Bu bağlamda Mahmûd Muhammed Şâkir'in *el-Mütenebbî* ile *Namat sa'b ve namat muhîf* eserlerindeki derin metin tahlillerinin; Muhammed Ebû Mûsâ'nın dilsel fonksiyonlardan hareketle sözün inceliklerini incelediği farklı düzeydeki çalışmalarının örnek alınmasında fayda vardır.

KAYNAKÇA

Abbas, Fazl Hasan. *el-Belâgatü'l-müfterâ 'aleyhâ beyne'l-asâle ve't-tebe'iyye.* 2. Basım. Amman: Dâru'l-Furkân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999.

Abbas, Fazl Hasan. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn: esâsiyyâtüh ve itticâhâtüh ve menâhicüh fi'l-'asri'l-hadîs.* Amman: Dâru'n-Nefâis li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1437/2016.

Abbas, İhsan. *Târîhü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab nakdü'ş-şi'r mine'l-karni's-sânî hatta'l-karni's-sâmin el-hicrî.* 4. Basım. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1404/1983.

Abdülvâhid, Ömer Muhammed. "Kirâa uhrâ fî kitâb Tabakât fuhûli'ş-şu'arâ' li-İbn Sellâm el-Cumahî". *Cüzûr*, 2/1 (1999).

Abdünnûr, Cebbûr. *el-Mu'cemü'l-edebî.* 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1984.

Ahmed, Bûzeyân. "Tetavvür mustalahi't-tabakât min İbn Sellâm ilâ İbni'l-Mu'tez". *'Alamât fi'n-Nakd,* Cilt.16, Sayı.64 (2008).

Ahmed Hüseyin, Nasrüddîn İbrâhim. *en-Nakdü'l-menhecî fî kütüb tabakâti'ş-şu'arâ'*. 2. Basım, Malezya: IIUM Press, 2011/1432.

el-Ahmedî, Mukbil et-Tâm Âmir. "Mustalahâtü'l-'arûz ve'l-kâfiye ve'n-nakd fî kitâb el-'Ayn: dirâse ve tasnîf ve tevsîk". *Libya Mecelletü Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye*, Sayı.25-26 (2018-2019).

Âişe Abdurrahman. *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilü İbni'l-Ezrak*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1391/1971.

el-Akkâd, Abbas Mahmûd. *Şâ'irü'l-gazel 'Umer b. Ebî Rebîa*. 3. Basım. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1964.

Âl Îsâ, Abdüsselâm b. Muhsîn. *Dirâse nakdiyye fi'l-merviyyât el-vârida fî şahsiyyeti 'Umer b. el-Hattâb ve siyâsatih el-idâriyye.* Medine: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-'İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1423/2002.

Ali, Cevâd. *el-Mufassal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm.* 2. Basım. Bağdat: Mektebetü Bağdâd, 1413/1993.

Alqarni, Hussain Mohammed. "Naqāʾiḍ Poetry in the Post-Umayyad Era". *Journal of Abbasid Studies*, Sayı.4 (2017).

el-'Ânî, Sâmî Mekkî. *el-İslâm ve'ş-şi'r.* Kuveyt: 'Âlemü'l-Ma'rife, 1996.

el-'Aşmâvî, Muhammed Zeki. *en-Nâbiga ez-Zübyânî ma'a dirâse li'l-kasîdeti'l-Arabiyye fi'l-Câhiliyye*. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1994.

el-'Azzâvî, Ni'me. *en-Nakdü'l-lugavî 'inde'l-Arab hattâ nihâyeti'l-karni's-sâbi'i el-hicrî*. Bağdat: Dâru'l-Hürriyye li't-Tibâ'a, 1978.

el-‘Azb, Muhammed Ahmed. *Kadâyâ nakdi’ş-şi‘r fi’t-türâsi’l-Arabî.* yy., Matbaatü Rifâî, 1984.

‘Îd, Recâ’. *et-Türâsü’n-nakdî nusûs ve dirâse*. İskenderiye: Münşeetü’l-Maârif, 1990.

‘Îyd, Muhammed. *el-İstişhâd ve’l-ihticâc bi’l-luga rivâyetü’l-luga ve’l-ihticâcü bihâ fî dav’i ‘ilmi’l-luga el-hadîs.* 3. Basım. Kahire: Âlemü’l-Kütüb, 1988.

“Şi‘rü Find ez-Zimmânî”. haz. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. *Mecelletü Mecma‘i’l-İlmî el-Irâkî*, Cilt.37/4 (1407/1986).

Altıkulaç, Tayyar. “Ebû Amr b. Alâ”. C.10, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1994.

el-Âmidî, Hasan b. Bişr. *el-Muvâzene beyne şi‘ri Ebî Temmâm ve’l-Buhtürî.* thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. 4. Basım. Kahire: Dâru’l-Maârif, 1994.

Andrews, Walter G. *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı.* çev. Tansel Güney. 10. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Apak, Adem. *Kur’an’ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadı Hayat)*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.

Araz, İsmail. “‘En Üstün Şair Kimdir?’ Problemi Bağlamında Asmaî’nin (ö. 216/831) Fahl Kavramının Etimolojik ve Terminolojik Alanı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63 (14 Aralık 2022).

Araz, İsmail. “Asmaî'ye Göre En Üstün (Fahl) Şair Olmaya Engel Faktörler: Fuhûletü'ş-Şu'arā’ Çerçevesinde Bir İnceleme”. *Istanbul Journal of Arabic Studies (JAS)*, Cilt.6, Sayı 2. (2023).

Araz, İsmail. “Hicri Üçüncü Asırda Klasik Arap Şiir Eleştirisinin Teşekkülü”. Hidayet Aydar vd. (Ed.), *Hicri Üçüncü Asırda İslâmî İlimler* içinde. İstanbul: İksad Yayınları, 2023.

Araz, İsmail. “Mahmûd Muhammed Şâkir: Risâle fi’t-tarîki ilâ sekâfetinâ”. *Dicle İlahiyat Dergisi,* 25/2 (Ocak 2023).

Arberry, J. “New materials on the Tabaqat al-Shu'ara' of al-Jumahi”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* Cilt.13, Sayı.1 (1949).

Arhila, Abbas. *el-Eserü’l-Arostî, fi’n-nakdi ve’l-belâgati el-Arabiyyeyn ilâ hudûd el-karni’s-sâmin el-hicrî.* Rabat: Câmiatü Muhammed el-Hâmis, 1999.

el-Asgar, Ebü’l-Hasen Alî el-Ahfeş. *Kitâbü’l-İhtiyâreyn.* thk. Fahreddin Kabâve. 2. Basım. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1404/1984.

el-Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü’s-Sınâ‘ateyn el-kitâbe ve’ş-şi‘r.* thk. Ali Muhammed el-Becâvî – M. Ebü’l-Fazl İbrâhim. y.y., Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, 1371/1952.

el-Askerî, Ebû Ahmed. *el-Masûn fi’l-edeb.* thk. Abdüsselâm Hârûn. 2. Basım. Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti’l-Kuveyt, 1984.

Aslan, Ramazan. "Nahiv İlminin Vaz' Edilmesinde Bedevilerin Rolü". *İslami İlimler Dergisi*, Cilt.12/2 (2021).

el-Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik. *Fuhûletü'ş-Şu'arâ'.* thk. Charles Cutler Torrey. giriş: Selâhaddin el-Müneccid. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1400/1980.

el-Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik. *Fuhûletü'ş-şu'arâ' ve hüve suâlât Ebî Hâtim es-Sicistânî li'l-Asmaî.* thk. Ahmed Halil eş-Şâl. Port Said: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Bühûs el-İslâmiyye, 1436/2015.

Atâvî, Ali Necîb. *el-Hansâ' bint Amr şâ'iretü'r-risâ' fi'l-'asri'l-Câhilî.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Atîk, Abdülaziz. *İbn Ebî Atîk nâkidü'l-Hicâz: ahbâruh ve nakduh.* Beyrut: Câmiatü Beyrût el-Arabiyye, 1972.

Atîk, Abdülazîz. *Târîhü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab.* Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1972.

Atîk, Abdülazîz. *'İlmü'l-beyân.* Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1405/1985.

Avn Büdeyr, Faysal. '*İlmü'l-kelâm ve medârisüh.* Kahire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.

Azzâm, Muhammed. *el-Mustalahü'n-nakdî fi't-türâsi'l-edebî el-Arabî.* Beyrut: Dâru'ş-Şark el-Arabî, ts.

el-Bağdâdî, Abdülkâdir. *Hizânetü'l-edeb ve lübbu lübâbi lisâni'l-'Arab.* thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1997.

el-Bağdâdî, el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd.* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Mağrib'l-İslâmî, 1422/2002.

el-Bağdâdî, el-Hatîb. *Takyîdü'l-'ilm.* thk. Sa'd Abdülgaffâr Alî. Kahire: Dâru'l-İstikâme, 1429/2008.

el-Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. 5. Basım. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1997.

Bastaveysî Atâ, Mustafa Mustafa. *el-Mecâlisü'l-edebiyye fi'l-'asri'l-Ümevî ve eserühâ fi'n-nakdi'l-edebî.* y.y., Dâru'l-Ciyâr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1424/2003.

Bedevî, Abdurrahman. *Dirâsâtü'l-müsteşrikîn havle sıhhati'ş-şi'ri'l-Câhilî.* Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.

Bedevî, Ahmed Ahmed. *Ususü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab.* Kahire: Nahdatü Mısr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1996.

Behbîtî, Necîb Muhammed. *Târîhü'ş-şi'ri'l-Arabî hattâ âhiri'l-karni's-sâlis el-hicrî.* Kahire: Mektebetü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1950.

Behbîtî, Necîb Muhammed. *el-Muallakât sîreten ve târîhen.* Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 1402/1982.

el-Bekrî, Ebû Ubeyd. *Simtu'l-Leâlî fî şerh Emâlî el-Kâlî.* thk. Abdülaziz el-Meymenî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

el-Belâzürî, Ebü'l-Hasen. *Fütûhü'l-büldân.* thk. Rıdvan Muhammed Rıdvan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982.

Belhîrî, Hâcer. "el-Me'âyîr en-nakdiyye ve'l-fenniyye 'inde İbn Sellâm el-Cumahî". *Mecelletü Luga-Kelâm,* Cilt.8, Sayı.3 (2022).

Bevan, Anthony Ashley Bevan. "Some remarks on the text of the Tabaqat ash-Shu'ara of Muhammad Ibn Sallam al-Jumahi". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain-Ireland,* Cilt.58/2 (1926).

el-Beyhakî, İbrâhim b. Muhammed. *el-Mehâsin ve'l-mesâvi'.* Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

el-Bindârî, Hasan. "en-Nâkidü'l-mutehassis ve tevsîkü'ş-şi'r 'inde İbn Sellâm". *Dirâsât Arabiyye İslâmiyye*, 1983.

Blachère, Régis. *Târîhü'l-edebi'l-Arabî el-'asrü'l-Câhilî.* Arapçaya çev. İbrâhim Keylânî. Dımaşk: Dâru'l-Fikr li't-Tibâa ve't-Tevzî' ve'n-Neşr, ts.

Brockelmann, Carl. *Târîhü'l-edebi'l-Arabî.* Arapçaya çev. Abdülhalîm en-Neccâr. 5. Basım. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1977, c.1, s.64-66.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, 1379/1959.

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhü'l-Buhârî.* thk. Mustafa Dîb el-Boğâ. 5. Basım. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr ve Dâru'l-Yemâme, 1414/1993.

Bulut, Ali. "Yûnus b. Habîb ve Nahivdeki Yöntemi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 18-19 (2005).

Bulut, Ali. "Yûnus b. Habîb". C.43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013.

Bulut, Ali. "İslâm Öncesi Arap Edebiyatının Mevsûkiyeti Meselesi". (Ed.) Mustafa Çağrıcı. *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat* içinde. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü.* 2. Basım, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.

Bulut, Ali. *Nahvin Öncülerinden Sîbeveyh*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.

el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Siyasal Aklı.* çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

el-Câdır, Mahmûd Abdullâh. *Melâmih fî türâsi'l-Arab en-nakdî*. Bağdat: Menşûrât Dâri'l-Câhiz li'n-Neşr, 1983.

el-Câdır, Mahmûd Abdullâh. "Mukaddimetü kitâb Tabakâti fuhûli'ş-şu'arâ' beyne'l-ittirâb ve'l-mantıkiyye". *el-Mevrid*, Sayı.3 (2002).

el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Buhalâ'.* thk. Tâhâ el-Hâcirî. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

el-Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz.* thk. Abdüsselâm Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.

el-Câhiz, *el-Hayevân.* thk. Abdüsselâm Hârûn. 2. Basım. Kahire: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1996.

el-Câhiz. *el-Beyân ve't-tebyîn.* thk. Abdüsselâm Hârûn. 7. Basım. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1998.

Cantarino, Vicente. *'İlmü'ş-şi'ri'l-'Arabî fi'l-'asri'z-zehebî.* Arapça çev. Muhammed Mehdî eş-Şerîf, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Cebeci, Oğuz. *Edebi Zevk Yargısı Yüksek ve Popüler Edebiyat & "Kitsch".* İstanbul: İthaki Yayınları, 2020.

Cemâl, Âdil Süleymân. "Hâşiye 'alâ mefhûm Mahmûd Şâkir li-nazariyyeti İbn Sellâm en-nakdiyye". *Mecelletü Ma'hadi'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye,* Kahire, Cilt.42, 1998.

Cemheretü makâlât el-Üstâz Mahmûd Muhammed Şâkir. haz. Âdil Süleymân Cemâl. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2003.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl. *Tâcü'l-luga ve sihâhu'l-Arabiyye.* thk. Ahmed Abdülgaffûr Attâr. 4. Basım. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.

Cihâd, Hilâl M. "Nöldeke, Ahlwardt, Lyall ve Margoliouth'a Göre Cahiliye Şiirinin Otantikliği Meselesi (Kaynaklar Üzerine Karşılaştırmalı Eleştirel İnceleme)". çev. İsmail Araz – Ramazan Aslan. *Nüsha*, Sayı.55 (2022).

el-Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ'.* thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Matbaatü'l-Medenî, 1394/1974.

el-Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtü'ş-şu'arâ'.* nşr. Josef Hell. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.

el-Cûzû, Mustafa. *Nazariyyâtü'ş'-şi'r 'inde'l-Arab el-Câhiliyye ve'l-'usûri'l-İslâmiyye: nazariyyât te'sîsiyye ve mefâhîm ve mustalahât.* Beyrut: Dâru't-Talîa li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1422/2002.

el-Cübbâî, Nâsır Tevfîk. *el-Asmaî nâkidü'ş-şi'r.* Ebûzabî: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2009.

el-Cübûrî, Yahya. *Şi'rü'l-Muhadramîn ve eserü'l-İslâm fîh.* Bağdat: Mektebetü'n-Nahda, 1384/1964.

el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz.* thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 3. Basım. Kahire/Cidde: Matbaatü'l-Medenî, 1992.

el-Cürcânî, Abdülkâhir. *er-Risâletü'ş-şâfiye fi'l-i'câz (İ'câzü'l-Kur'ân'a Dair).* haz. İsmail Araz. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. 2. Basım. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.

Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri.* İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973.

Çıkar, M. Şirin. "Nahiv İlmi", (Ed.) İsmail Güler. *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler* içinde. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.

ed-Dabbî, Mufaddal. *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir – Abdüsselâm Hârûn. 6. Basım. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1994.

Dayf, Şevkî. *el-Belâga tetavvur ve târîh.* Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

Dayf, Şevkî. *el-Medârisü'n-nahviyye.* 7. Basım. Kahire: Matbaatü'l-Maârif, ts.

Dayf, Şevkî. *en-Nakd.* 5. Basım. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

Dayf, Şevkî. *et-Tetavvur ve't-tecdîd fi'ş-şi'ri'l-Emevî.* 8. Basım. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

Dayf, Şevkî. *Târîhü'l-edebi'l-Arabî: el-'asrü'l-İslâmî.* 7. Basım. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

Dayf, Şevkî. *eş-Şi'r ve'l-ginâ' fi'l-Medîne ve Mekke li-'asri Benî Ümeyye.* Kahire: Dâru'l-Maârif, 1976.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi -I- Cahiliye Dönemi.* 3. Basım. Kayseri: Fenomen Yayınları, 2014.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi -II- Sadru'l-İslâm Dönemi.* 3. Basım. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2017.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi -IV- Abbasiler Dönemi (132-750/656-1258).* Erzurum: Fenomen Yayınları, 2021.

Dervîş, el-Arabî Hasan. *en-Nakdü'l-edebî el-hadîs: mekâyîsuh ve itticâhâtuh ve kadâyâh ve mezâhibuh*. Kahire: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1991.

Derviş, Muhammed Tâhir. *en-Nakdü'l-edebî 'inde'l-Arab ilâ nihâyeti'l-karni's-sâlis el-hicrî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1979.

Dîvânu Alkame el-Fahl bi-şerh el-A'lem eş-Şentemerî. thk. Lütfî es-Sakkâl – Düriyye el-Hatîb. gözden geçiren: Fahreddin Kabâve. Halep: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1969.

Dîvânu en-Nâbiga ez-Zübyânî. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 2. Basım. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

Dîvânu İmriilkays. thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. 5. Basım. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

Dîvânu Küseyyir Azze. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1391/1971.

Dîvânu Lakît b. Ya'mur el-İyâdî. thk. Muhammed Altuncî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1998.

Dîvânu Nâbiga Benî Şeybân. thk. Ahmed Nesîm. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1351/1932.

Dîvânu Nâbiga ez-Zübyânî. thk. Tâhir b. Âşûr. eş-Şeriketü't-Tûnisiyye li't-Tevzî', 1976.

Dîvânu Sürâka el-Bârikî. thk. Hüseyin Nassâr. Kahire: es-Sekâfatü'd-Dîniyye, 2001.

Dîvânu Süveyd b. Ebî Kâhil el-Yeşkürî. thk. Şâkir el-Âşûr. Irak: Dâru't-Tibâa el-Hadîse, 1972.

Durmuş, İsmail. "Şiir". C.39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010.

Durmuş, İsmail. "Tabakat". C.39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010.

Durmuş, İsmail. "Eski Arap Şiiri". (Ed.) Mustafa Çağrıcı. *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat* içinde. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Durmuş, İsmail. "Müberred". C.31, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2020.

Eagleton, Terry. *Edebiyat Nasıl Okunur.* çev. Elif Ersavcı. 4. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Early Islamic Poetry and Poetics, (Ed.) Suzanne Pinckney Stetkevych, Londra: Routledge, 2016.

Ebû Alî, Nebîl Hâlid. "Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ': arz ve nakd ve tahlîl". *Mecelletü Külliyeti'l-Terbiye Câmiatü'l-Aksâ*, Cilt.1, Sayı.1, (1997).

Ebû Mûsâ, Muhammed Muhammed. *el-İ'câzü'l-belâgî: dirâse tahlîliyye li-türâsi ehli'l-'ilm.* Yeni Baskı. Kahire: Mektebetü Vehbe, Genişletilmiş Yeni Baskı, 2020.

Ebû Mûsâ, Muhammed Muhammed. *eş-Şi'rü'l-Câhilî: dirâse fî menâzi'i'ş-şu'arâ'.* 4. Basım. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1442/2020.

Ebû Mûsâ, Muhammed Muhammed. *el-İ'câzü'l-belâgî el-kitâbü's-sânî: el-Bâkıllânî-Abdülkâhir-es-Süyûtî-er-Râfiî.* Kahire: Mektebetü Vehbe, 2021.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. *Kitâbü'd-Dîbâc*. thk. Abdullah b. Süleymân el-Cerbû'-Abdurrahman b. Süleymân el-Üseymin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1991.

Ebû Ubeyde. *Kitâbü'n-Nekâiz: Nekâiz Cerîr ve'l-Ferezdak.* thk. Halil Umrân el-Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

el-Efgânî, Saîd. *Min Târîhi'n-nahv.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

el-Efgânî, Saîd. *Esvâku'l-Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm.* 3. Basım. Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî',1394/1974.

el-Efgânî, Saîd. *Fî Usûli'n-nahv*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1407/1987.

el-Hânî, et-Tihâmî. *Tâhâ Hüseyin ve'ş-şi'rü'l-Câhilî: nefehâtu'l-müsteşrikîn ve zilâlu'l-Arab.* Tunus: Dâru'l-Kütüb et-Tûnusiyye li'l-Kitâb, 2015.

el-Elbânî, Nâsırüddin. *Silsiletü'l-ehâdîs es-sahîha ve şey'ün min fıkhihâ ve fevâidihâ.* Riyad: Mektebetü'l-Maârif li'n-Neşr ve't-Tevzî'. 1413/1992.

Emîn, Ahmed. *en-Nakdü'l-edebî.* 4. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1387/1967.

Emîn, Ahmed. *Fecrü'l-İslâm.* 10. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1969.

Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm neşetü'l-'ulûm fi'l-'asri'l-Abbâsî el-evvel.* Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 2002.

el-Enbârî, Ebû Bekir. *İzâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ'.* thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: Matbûât Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye, 1390/1971.

el-Enbârî, Ebü'l-Berekât. *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*. thk. İbrahim es-Sâmerrâî. 3. Basım. Zerkâ': Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985.

Ergin, Mehmet Cevat. "İbn Sellâm el-Cumahî ve Tabakâtu Fuhûli'ş-Şu'arâ' Adlı Eseri". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi,* 2018, Cilt.16, Sayı.31.

Ersönmez, Hüseyin. "Halefu'l-Ahmer: Şairliği, Râviliği ve Edebî Tenkitçiliği". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1 (2023).

Ersönmez, Hüseyin. "Hammâd er-Râviye: Râviliği ve Edebî Tenkitçiliği". *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi*, Özel Sayı (2023).

el-Esed, Nâsırüddin. *Masâdirü'ş-şi'ri'l-Câhilî ve kıymetüha't-târîhiyye.* 8. Basım. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.

el-Ezherî, Ebû Mansûr. *Tehzîbü'l-luga.* thk. Abdüsselâm Hârûn. gözden geçiren: Muhammed Alî en-Neccâr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1384/1964.

el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-Hurûf.* thk. Muhsin Mehdî. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1990.

el-Fârisî, Ebû Alî. *Kitâbü't-Tekmile.* thk. Kâzım Bahr el-Mercân. 2. Basım. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.

Faysal, Şükrî. *Tetavvuru'l-gazel beyne'l-Câhiliyye ve'l-İslâm min İmriilkays ilâ İbn Ebî Rebîa.* Dımaşk: Matbaatü Câmiaati Dımaşk, 1959.

Feccâl, Mahmûd. *el-İsbâh fî şerhi'l-İktirâh.* Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1989.

Ferrûh, Ömer. *Târîhü'l-edebi'l-Arabî.* 4. Basım. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1981.

Furat, Ahmet Suphi. *Arap Edebiyatı Tarihi.* İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996.

Gelder, Geert Jan Van. "Naqāʾiḍ". *Encyclopedia of Arabic Literature,* (Ed.) Julie Meisami ve Paul Starkey, Londra: Routledge, 1998.

Gezek, Ahmet. "Arabic Literary Criticism from the Age of Jāhiliyyah to the 5th Century Hijrī". *Academic Knowledge* 5:1 (Haziran 2022): 1-17.

Gezek, Ahmet. *Klasik Dönem Arap Edebi Tenkidinde Gelenekçi ve Yenilikçi Yaklaşımlar.* Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.

Gibb, Hamilton Alexander R. *Arap Edebiyatı*. çev. Onur Özatağ. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2017.

Gilliot, Cl., "Ṭabaḳāt", in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 19 Aralık 2023 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912.

Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü.* çev. Azmi Yüksel-Rahmi Er. 3. Basım. İstanbul: Vadi Yayınları, 2015.

Gutas, Dimitri. *Yunan Düşünce, Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu.* çev. Lütfü Şimşek. 8. Basım. İstanbul: Kitapyayınevi, 2017.

Güleç, İsmail. “Hz. Peygamber’in Şiire Karşı Tutumu”. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2/19 (2017).

Güleç, İsmail. “Hz. Peygamber’in Müslüman Olmayan Şairlere Karşı Tutumu”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 20 (2018).

Güler, İsmail. “Asmaî’nin Şiir Eleştirisinde Fuhûle Kavramı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011).

Hafsi, Ibrahim. "Recherches sur le genre ' Ṭabaqāt ' dans la littérature arabe: I.". *Arabica*, 23, no. 3 (1976).

Hafsi, Ibrahim. "Recherches sur le genre ' Ṭabaqāt ' dans la littérature arabe: III.". *Arabica*, 24, no. 2 (1977).

Hafsi, Ibrahim. "Recherches sur le genre ' Tabaqāt ' dans la littérature arabe: II.". *Arabica*, 24, no. 1 (1977).

el-Hâlidî, Salâh Abdülfettâh. *İ‘câzü’l-Kur’ân el-beyânî ve delâilü masdarihi’r-rabbânî*. Amman: Dâru Ammâr li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 2000.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhîdî. *el-Ayn.* thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhim es-Sâmerrâî. Beyrut: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.

el-Hamevî, Yâkût. *Mu‘cemü’l-buldân.* Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.

el-Hamevî, Yâkût. *Mu‘cemü’l-üdebâ irşâdü’l-erîb ilâ ma‘rifeti’l-edîb.* thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1414/1993.

Hazer, Dursun. “Câhiliye Edebiyatı-Kur’an İlişkisi”. (Ed.) Mustafa Çağrıcı. *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat* içinde. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Heddâre, Muhammed Mustafa. *Makâlât fi’n-nakdi’l-edebî.* Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1964.

el-Hedlak, M. Abdurrahman. “Kıssatü nakd Ümmi Cündeb li-İmriilkays ve Alkame el-Fahl”. *Mecelletü Câmiatü el-Melik Suûd,* Cilt.2 (1990).

Huleyf, Yûsuf. *eş-Şu‘arâ’ü’s-sa‘âlîk fi’l-‘asri’l-Câhilî.* 3. Basım. Kahire: Dâru’l-Maârif, ts.

Humrî, Hüseyin. *ez-Zâhiretü’ş-şi‘riyyetü’l-Arabiyye: el-hudûr ve’l-giyâb*. Dımaşk: İttihâdü’l-Küttâbi’l-Arab, 2001.

Hüseyin, Hâlid Abdullâh Kâzım. “el-Cühûd en-nakdiyye ‘inde’ş-şâ‘ir el-Ferezdak”. *Mecelletü’l-‘Ulûmi’l-Esâsiyye*, Sayı.6 (2022).

Hüseyin, Hint Tâhâ. *en-Nazariyye’n-nakdiyye ‘inde’l-Arab.* Irak: Menşûrât Vizâreti’s-Sekâfe ve’l-A‘lâm, 1981.

Hüseyin, Hint Tâhâ. *eş-Şu‘arâ’ ve nakdü’ş-şi‘r münzü’l-Câhiliyye hattâ nihâyeti’l-karni’r-râbi‘ el-hicrî.* Bağdat: Matbaatü’l-Câmia, 1986.

Hüseyin, Tâhâ. *Hadîsü’l-erbi‘â’*. Kahire: Dâru’l-Maârif, 1993.

Hüseyin, Tâhâ. “el-Câhiz’den ‘Abdülkâhir Dönemine Kadar Arap Belagatı”. çev. Mehmet Akif Özdoğan. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı.8 (2006).

Hüseyin, Tâhâ. *Câhiliye Şiiri Üzerine*. çev. Şaban Karataş. 2. Basım. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1433/2012.

Hüseyn, Muhammed Ârif Mahmûd. "en-Nakdü'l-edebî ve mekâyîsuh hilâl 'ahdi'r-Resûl sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve 'asri'l-Hilâfeti'r-Râşide". *Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevvera*, Sayı.58 (1403/1982).

el-Hüseynî, Muhammed. *Mefhûmu'ş-şi'r fi'n-nakdi'l-Arabî hatta'l-karni'l-hâmis el-hicrî*. İskenderiye: Dâru'l-Maârif, 1983.

İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed. *el-İkdü'l-ferîd.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr.* Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Hasâis.* thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1371/1952.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979.

İbn Fâris. *es-Sâhibî (fî fikhi'l-luga),* thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Matbaatü Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, ts.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân. *el-Mukaddime* (*el-İber* ile beraber). thk. İbrâhim Şebbûh. Tunus: Dâru'l-Kayrevân li'n-Neşr, 2007.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel.* thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416-1421/1995-2001.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *es-Sikât.* haz. Muhammed Abdürreşîd. Haydarâbâd: Matbaatü Meclis Dâireti'l-Maârif el-Osmâniyye, 1393/1973.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn el-Mısrî. *es-Sîretü'n-nebeviyye.* thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 3. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1990.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed el-Kureşî. *Kitâbü es-siyer ve'l-megâzî.* thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye.* thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecer li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 1419/1998.

İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ.* thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2. Basım. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1386/1967.

İbn Kuteybe, *Fazlü'l-Arab ve't-tenbîh 'alâ 'ulûmihâ.* thk. Velîd Mahmûd Hâlis. Ebûzabî: el-Mecma'ü's-Sekâfî, 1998.

İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr.* thk. Münzir Muhammed Ebû Şi'ar. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2008.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab.* 3. Basım. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.

İbn Reşîk, Ebû Alî el-Kayrevânî. *el-Umde fî mehâsini'ş-şi'r ve âdâbih.* thk. en-Nebevî Abdülvâhid Şa'lân. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2000.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâb et-Tabakât el-kebîr (el-kübrâ)*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam.* thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn. *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'.* thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1418/1998.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn. *el-Kâmil fi't-târîh.* thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1417/1997.

İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn. *İnbâhü'r-rüvât 'alâ enbâhi'n-nühât.* thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1986.

İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *Tabakâtü'ş-şu'arâ'.* thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. 3. Basım. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr. *Ulûmü'l-hadîs.* thk. Nûreddîn Itr. Dımaşk: Dâru'l-Fikr,1406/1986.

İbrâhim, Mustafa Abdurrahman. *Fi'n-Nakdi'l-edebî el-kadîm 'inde'l-Arab*. y.y., Mekke Li't-Tibâa, 1419/1998.

İbrâhim, Tâhâ Ahmed. *Târîhü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab mine'l-'asri'l-Câhilî ila'l-karni'r-râbi' el-hicrî.* Yeni Baskı. Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1425/2004.

el-İsfahânî, Ebü'l-Ferec. *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn.* thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. 2. Basım. Beyrut: Dâru eş-Şerîf er-Radî, 1374/1954.

el-İsfahânî, Ebü'l-Ferec. *el-Egânî.* thk. İhsan Abbas. 3. Basım. Beyrut: Dâru Sâdır, 2008.

İsmâil, İzzeddin. *el-Masâdirü'l-edebiyye ve'l-lugaviyye fi't-türâsi'l-Arabî*. Kahire: Mektebetü Garîb, ts.

Kabâve, Fahreddin. *Menhecü't-Tebrîzî fî şurûhihi ve'l-kıymetü't-târîhiyye li'l-Mufaddaliyyât*. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1997.

Kaçar, Halil İbrahim. *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdîm-Te'hîr).* İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007.

Kaçar, Halil İbrahim. *Edebî Yönden Hazif Üslûbu (Eksiltili İfadeler).* İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl. *eş-Şifâ bi-tâ'rifi hukûki'l-Mustafâ.* Beyrut: Dâru'l-Fikr li't-Tiba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1988.

el-Kalamâvî, Süheyr. *Muhâdarât fi'n-nakdi'l-edebî*. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Henâ, 1955.

el-Kâlî, Ebû Alî. *Zeylü'l-Emâlî ve'n-Nevâdir*. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1976.

Kâmil, Ziyâd. "Mefhûm et-tabakât 'inde İbn Sellâm ve mekâyîsühü'n-nakdiyye fîhâ". *İttihâdü'l-Küttâbi'l-Arab*, Sayı.143-144, 1983.

Kapar, Mehmet Ali. "Ka'b b. Eşref". C.24, İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2001.

Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Sütun Yayınları 2011.

Kasabcî, İsâm. *Usûli'n-nakdi'l-Arabî el-kadîm.* Halep: Menşûrât Câmiati Haleb, 1411/1991.

el-Kattân, Mahmûd Şâkir. *Nakdü'l-lugaviyyîn li'ş-şi'ri'l-Arabî hattâ nihâyeti'l-karni's-sâlis el-hicrî.* 2. Basım. Kahire: Dâru'l-İttihâdi't-Teâvünî li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1407/1987.

Kaya, M. Cüneyt. "Yuhannâ b. Mâseveyh". C.43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013.

Kaya, Mesut. "Hadis ve Tarih İlimleri Arasında Tefsir Tabakat Literatürü: Histografik Bir İnceleme". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 31 (2014).

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.

Kelpetin, Mahmut. *İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan.* İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.

Kilpatrick, Hilary. "Criteria of Classification in the Ṭabaqāt fuḥūl al-shuʿarāʾ of Muḥammad b. Sallām al-Jumaḥī (d. 232/846)". (Ed.) Rudolph Peters, *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants* içinde, Leiden: Brill, 1981.

Kudâme b. Ca'fer. *Nakdü'ş-şi'r.* thk. M. Abdülmün'im Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

el-Kudât, Emîn. *Medresetü'l-hadîs fi'l-Basra.* Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998.

Kurbâ', Ali. "Menheciyyetü'l-kudâmâ fi't-tasnîf li-kütübi'l-muhtârât eş-şi'riyye". *Mecelletü 'Ulûmi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Âdâbihâ,* Cezayir, Cilt.4/4 (2012).

el-Kureşî, Ebû Zeyd. *Cemheretü eş'âri'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm.* thk. Ali M. el-Becâvî. Kahire: Nahdatü Mısr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1981.

el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân.* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.

el-Kütübî, Ebû Abdillâh Salâhuddîn İbn Şâkir. *Fevâtü'l-Vefeyât.* thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1973-1974.

el-Lugavî, Ebü't-Tayyib. *Merâtibü'n-nahviyyîn.* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1430/2009.

Makâlât el-'allâme el-muhakkik el-lugavî el-edîb es-Seyyid Ahmed Sakr. haz. Ahmed b. Mûsâ el-Hâzimî. Riyad: Dâru't-Tevhîd li'n-Neşr, 1430/2009.

Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim.* çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Makdisi, George. *İslam'ın Klasik Çağında ve Hıristiyan Batı'da Beşeri Bilimler.* çev. Hasan Tuncay Başoğlu. 3. Basım. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Matlûb, Ahmed. *Esâlîb belâgiyye el-fesâha el-belâga el-meânî*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûât, 1980.

Matlûb, Ahmed. *Mu'cem en-nakdi'l-Arabî el-kadîm.* Bağdat: Dâru'ş-Şuûni's-Sekâfiyye el-'Âmme,1989.

el-Mecâlî, Cihâd. *Tabakâtü'ş-şu'arâ' fi'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab hatta'n-nihâyeti'l-karni's-sâlis el-hicrî*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.

Mekkî, et-Tâhir Ahmed. *Dirâse fî masâdiri'l-edeb.* Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1419/1999.

Mendûr, Muhammed. *en-Nakdü'l-menhecî 'inde'l-Arab ve menhecü'l-bahs fi'l-edeb ve'l-luga.* Kahire: Nahdatü Mısr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1996.

Mendûr, Mustafa. "Tabakâtü'ş-şu'arâ' Muhammed b. Sellâm el-Cumahî". *Türâsü'l-insâniyye*'nin içinde, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, ts.

el-Merzûkî, Ebû Alî. *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse.* thk. Ahmed Emîn-Abdüsselâm Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1991.

el-Merzübânî, Ebû Ubeydillâh. *el-Müveşşah meâhizü'l-ulemâ' ala'ş-şu'arâ fî 'iddeti envâ' min sinâ'ati'ş-şi'r.* thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Kahire: Nahdatü Mısr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.

el-Merzübânî, *Mu'cemü'ş-şu'arâ'*. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. Kahire: el-Heyetü'l-'Âmme li-Kusûri's-Sekâfe, 2006.

el-Meydânî, Ebü'l-Fazl. *Mecma'u'l-emsâl*. thk. Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: Matbaatü es-Sünneti'l-Muhammediyye, 1374/1955.

el-Mısrî, Muhammed b. Abdülganî. *Nazariyyetü Ebî Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz fi'n-nakdi'l-edebî.* Amman: Dâru Macdalâvî, 1407/1987.

Muhammed, Memdûh Şa'râvî Mahmûd. "Nakd İbn Ebî Atîk li-şi'ri Ömer b. Ebî Rebîa beyne't-tezevvuk ve't-ta'kîd". *Câmiatü'l-Ezher Havliyyât Külliyeti'l-Lugati'l-Arabiyye Benîn bi-Circâ*, Sayı.24 (2020).

Muhammed, Seniyye Ahmed. *en-Nakd 'inde'l-lugaviyyîn fi'l-karni's-sânî*. Bağdat: Dâru'r-Risâle li't-Tibâa, 1977.

Mustafâvî, Celâl. "Hutuvâtü'l-menhec ve üsusu't-taksîm et-tabakî fî Tabakâti İbn Sellâm el-Cumahî". *Dâru'l-Yemâme li'l-Bahs ve'n-Neşr ve't-Tevzî*', Cilt.58, Sayı.4-6 (2022).

Mevâfî, Osman. *el-Husûme beyne'l-kudemâ ve el-muhdesîn fi'n-nakdi'l-Arabî el-kadîm.* İskenderiye: 2000.

Mevâfî, Osman. *Dirâsât fi'n-nakdi'l-Arabî*. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 2001.

Mübârek, Zekî. *el-Müvâzene beyne'ş-şu'arâ'*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1413/1993.

Mübârek, Zekî. *en-Nesrü'l-fennî fi'l-karni'r-râbi' el-hicrî.* thk. Mahmûd Gazâl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.

el-Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb.* thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî. 3. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.

Mücâhid, Ahmed Ahmed. "Ebû Amr b. el-Alâ nâkiden". *Mecelletü Külliyeti'l-Lugati'l-Arabiyye bi-Îtâyi'l-Bârûd*, Sayı.34 (Ekim 2021).

Münâzır, es-Seyyid Ahsen el-Keylânî. *Tedvînü'l-hadîs.* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2004.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim.* thk. M. Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1374/1955.

Nahvî, İbn Hişâm. *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'ârîb.* thk. Fahreddin Kabâve. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.

en-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist.* thk. Eymen Fuâd Seyyid. London: Müessesetü'l-Furkân li't-Türâs el-İslâmî, 1430/2009.

en-Nehhâs, Ebû Ca'fer. *Şerhü'l-kasâidi'-tis'i'l-meşhûrât.* thk. Ahmed Hattâb. Bağdat: Dâru'l-Hürriyye li't-Tibâ'a, 1393/1973.

Öğmüş, Harun. *Kur'ân Yorumunda Şiirin Yeri (II./ III. Asır Çerçevesinde).* İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Özdoğan, Mehmet Akif. *Arap Edebiyatı Araştırmaları -Makaleler-.* Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020.

Özdoğan, Mehmet Akif. *Arap Edebiyatında Edebî Tenkit -İbn Reşîk el-Kayrevânî Örneği-.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

Öznurhan, Halim. "Aristoteles Poetika'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları". *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt.4, Sayı.1 (2004).

Öznurhan, Halim. *Kadı el-Curcânî'de Edebî Tenkit*. Kayseri: Laçin Yayınları, 2007.

Öznurhan, Halim. *İbn Tabâtabâ'nın Şiir Anlayışı.* Kayseri: Tez-Mer Ofset, 2013.

Öznurhan, Halim. "Kur'an'ın Arap Diline Tesiri". Mustafa Çağrıcı (Ed.), *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat* içinde (115-155). İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Pedersen, Johannes. *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi.* çev. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Pellat, Ch., "Ibn Sallām al-Ḏjumaḥī", in: Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 23 September 2023, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_3355.

Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi.* 2. Basım. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

er-Râfiî, Mustafa Sâdık. *Tahte râyeti'l-Kur'ân.* gözden geçiren: Muhammed Saîd el-'Uryân. 7. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1394/1974.

er-Râfiî, Mustafa Sâdık. *Târîhu âdâbi'l-Arab.* haz. Abdullah el-Minşâvî – Mehdî el-Buhkayrî/Bahkîrî. Kahire: Mektebetü'l-Îmân, 1997.

er-Râzî, Ebû Hâtim Ahmed. *Kitâbü'z-Zîne fi'l-kelimât el-İslâmiyye el-Arabiyye.* San'a: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûs el-Yemenî, 1994.

er-Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. 5. Basım. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.

Robinson, J. S. "The tezkere genre in Islam (İslam'da Tezkire Türü)". çev. Kadriye Hocaoğlu Alagöz, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, Cilt.5/4 (2021).

es-Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût-Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000.

es-Saffâr-Hallâvî, İbtisâm Merhûn– Nâsır. *Muhâdarât fî târîhi'n-nakd 'inde'l-Arab.* yy., Menşûrât el-Attâr, 1435/2014.

es-Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâîl. *el-Muhît fi'l-luga.* thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn, Beyrut: Âlemi'l-Kütüb, 1994.

Sâlih, Subhî. *'Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuh: arz ve dirâse.* 15. Basım. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.

es-Sallâbî, Ali Muhammed. *ed-Devletü'l-Ümeviyye: 'avâmilü'l-izdihâr ve tedâ'iyâtü'l-inhiyâr.* 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.

Sarıçam, İbrahim. "Hâşim b. Abdümenâf". C.16, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1997.

Sarıkaya, Muammer. "Hz. Ömer ve Edebî Eleştiri". *İ. Ü. Şarkiyat Mecmuası*, 23 (2013).

Sarıkaya, Muammer. *Arap Edebiyatında Tabakâtü'ş-Şuara Kavram ve Kriterler.* İstanbul: Muarrib Yayınları, 2022.

Schoeler, Gregor. *İslam'ın İlk Dönemlerinde Yazı ve Rivâyet.* çev. Güllü Yıldız. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.

es-Seâlibî, Ebû Mansûr. *et-Temsîl ve'l-Muhâdara.* thk. Abdülfettah M. el-Hulv. 2. Basım. Kahire: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 1981.

es-Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *el-Mütekellimûn fi'r-ricâl.* thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 4. Basım. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1410/1990.

Selâsü resâil fî i'câzi'l-Kur'ân: li'r-Rummânî ve'l-Hattâbî ve Abdilkâhir el-Cürcânî. haz. M. Halefullah Ahmed - M. Zağlûl Sellâm. 3. Basım. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

Seller, Yusuf. *Şiirde İntihal Meselesi ve Arap Şiirine Yansımaları.* Ankara: Gece Kitaplığı, 2021.

Seller, Yusuf. "İbn Sellâm el-Cumahî'nin Arap Edebi Eleştirisine Katkısı: Tabakât Özelinde Bir Analiz". *İslam Tetkikleri Dergisi,* Cilt.12, Sayı.1 (2022).

Seller, Yusuf. "Asmaî'nin Fahl Kavramı Ekseninde Eleştirel Tutumu: Fuhûletü'ş-şu'arâ' Örneği". *Turkish Studies: Language and Literature* 18/1 (Mart 2023).

Seller, Yusuf. "Asmaî'nin Eleştirel Tutumunda Yeni Bir Hiyerarşi Arayışı: Fuhûletü'ş-şu'arâ'da Fahl Dışında Kalan Şair Kategorileri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Mart 2023).

Sellûm, Dâvûd. *Târîhü'n-nakdi'l-Arabî mine'l-Câhiliyye hatta'l-karni's-sâlis el-hicrî*. Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1969.

Sellûm, Dâvûd. *en-Nakdü'l-Arabî el-kadîm beyne'l-istikrâ' ve't-te'lîf.* 2. Basım. Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1970.

es-Sendûsî, Hasan. *Edebü'l-Câhiz.* Kahire: el-Matbaatü'l-Rahmâniyye, 1350/1931.

Sezgin, Fuat. *Târîhü't-türâsi'l-Arabî*. Arapçaya çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. Riyad: Câmi'atü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.

Sezikli, H. Ahmet. "Abdülmuttalib". C.1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1988.

Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. thk. Muhammed Kâzım el-Bekkâ. Beyrut: Mektebetü Zeyn el-Hukûkiyye ve'l-Edebiyye, 1425/2015.

es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen. *Ahbârü'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn.* thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî–Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. Kahire: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduh, 1955.

Soysal, Zeynel Abidin. "Klasik Arap Edebî Tenkidinde Nesnelliğin İmkânı Üzerine: Nâbiga ez-Zübyânî ile Hassân b. Sâbit Tartışması ve "Mina" Şiiri Üzerindeki Değerlendirmeler Bağlamında". *Uludağ İlahiyat Dergisi,* Sayı.32 (2023).

Stetkevych, Suzanne Pinckney. *The Poetics of Islamic Legitimacy.* (Birinci bölüm: Transgression and Redemption Cuckolding the King: Al-Nabighah al-Dhubyani and the Pre-Islamic Royal Ode). Bloomington: İndiana University Press, 2002.

Subaşı, Derya Adalar. "Arap Edebiyatında Tabakât (Biyografi) Türünün Gelişimi". *Doğu Dilleri Dergisi*, 6/1 (2021).

Sultân, Münîr. *İbn Sellâm ve Tabakâtü'ş-şu'arâ'.* 2. Basım. İskenderiye: Münşeetü'l-Maârif, 1986.

Süvâlmiya, Semîr. "Mefhûm mustalah et-tabaka 'inde İbn Sellâm el-Cumahî". *Mecelletü İşkâlât fi'l-Luga ve'l-Edeb*, 11/1 (2022).

es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Bugyetü'l-vuʿât fî tabakāti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât.* thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Saydâ: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.

es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân.* thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.

es-Süyûtî, *Târîhü'l-hulefâ'.* thk. İbrahim Salih. Beyrut: Dâru Sâdır, 1417/1997.

es-Süyûtî. *el-İktirâh fî usûli'n-nahv.* thk. Abdülkerim Atıyye. 2. Basım. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.

Şaban, İbrahim. "Klasik Arap Edebiyatında Edebi Karşılaştırmalar". *Darulfunun İlahiyat,* 33/1 (2022).

Şâkir, Mahmûd Muhammed. *Namat sa'b ve namat muhîf.* Cidde/Kahire: Daru'l-Medenî, 1996.

Şâkir, Mahmûd Muhammed. *Kadiyyetü'ş-şi'ri'l-Câhilî fî kitâbi İbn Sellâm.* Cidde/Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1418/1997.

Şâkir, Mahmûd Muhammed. *Medâhil i'câzi'l-Kur'ân.* Cidde/Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 2001.

Şâkir, Mahmûd. *et-Târîhü'l-İslâmî.* 8. Basım. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1421/2000.

Şâkir, Mahmûd. *Mevsûatu el-futûhât el-İslâmiyye*. Amman: Dâru Üsâme li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002.

eş-Şattî, Süleymân. "Kirâa fî mukaddimeti Tabakât fuhûli'ş-şu'arâ' li-İbn Sellâm". *'Alemü'l-Fikr*, Cilt.18, Sayı.1.

eş-Şâyib, Ahmed. *Târîhü'n-nekâiz fi'ş-şi'ri'l-Arabî*. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1954.

eş-Şâyib, Ahmed. *Usûli'n-nakdi'l-edebî.* 10. Basım. Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1994.

Şehvân, Vefa Saîd. "Cedeliyyetü't-tab' ve's-san'a 'inde'l-Câhiz (rü'ye nakdiyye)". *Mecelletü'l-Lugati'l-Arabiyye bi-Mekke*, Sayı.16, (Mart-Nisan, 2018).

eş-Şek'a, Mustafa. *Menâhicü't-te'lîf 'inde'l-Arab: kısmü'l-edeb.* 6. Basım. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1991.

Şerhu Dîvân Ka'b b. Züheyr san'atü el-İmâm Ebî Saîd es-Sükkerî. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1369/1950.

Şerhu Nekâiz Cerîr ve'l-Ferezdak: Abdullah el-Yezîdî-Ebû Saîd es-Sükkerî-İbn Habîb-Ebû Ubeyde rivayetiyle. thk. Muhammed İbrâhim Huvvar-Velîd Mahmûd Hâlis. 2. Basım. Ebûzabî: Menşûrât el-Mecma'i's-Sekâfî, 1998.

eş-Şerîde, Muhammed. *Kadâyâ en-nakdi'l-edebî fi'l-karni's-sâlis el-hicrî.* Amman: Dâru'l-Yenâbî' li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2005.

Şi'r el-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî. haz. Dâvûd Sellûm. Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1969.

Şi'r Tayy ve ahbâruhâ, thk. Vefâ es-Sindiyûnî. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1983.

Tabâne, Bedevî. *Dirâsât fî nakdi'l-edebi'l-Arabî mine'l-Câhiliyye ilâ nihâyeti'l-karni's-sâlis.* 2. Basım. Kahire: Mektebetü'l-Ancelô el-Mısriyye, 1373/1954.

Tabâne, Bedevî. *Kudâme b. Ca'fer ve'n-nakdü'l-edebî*. 3. Basım. Kahire: Mektebetü'l-Ancelô el-Mısriyye, 1389/1969.

Tabâne, Bedevî. *el-Beyânü'l-'Arabî dirâse fî tetavvuri'l-fikreti'l-belâgiyye 'inde'l-Arab ve menâhicihâ ve masâdiriha'l-kübrâ.* 7. Basım. Cidde: Dâru'l-Menâre li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1408/1988.

et-Tâhir, Ali Cevâd. "Tabakâtü'ş-şu'arâ' mahtûtan ve matbû'an". *Mecelletü'l-Mevrid*, Bağdat Dâru'l-Hürriyye li't-Tibâ'a, Cilt.8, Sayı.3 (1399/1979).

et-Tâhir, Ali Cevâd. *İbn Sellâm ve kitâbuhu Tabakâtü'ş-şu'arâ'.* Amman: Dâru'l-Fikr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1995.

Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târîhü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis li't-Tibâa ve'-Neşr ve't-Tevzî', 1430/2009.

et-Tantâvî, Muhammed. *Neş'etü'n-nahv ve târîh eşheri'n-nühât.* 2. Basım. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1995.

et-Tarâbulusî, Emced. *Nakdü'ş-şi'r 'inde'l-Arab hatta'l-karni'l-hâmis li'l-hicre.* çev. İdris Belmelîh. Kazablanka: Dâru Tôbkâl li'n-Neşr, 1993.

et-Tebrîzî, Hatîb. *Şerh el-Kasâidi'l-'aşr.* thk. Fahreddin Kabâve. 4. Basım. Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, 1980.

et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *el-Muhtasar şerh Telhîsi'l-Miftâh.* thk. Acâc Avde Barğaş. Dımaşk: Dâru't-Takvâ, 1442/2021.

The Encyclopaedia Of Islam Supplement, ed. Martinus T. Houstma, Londra: Brill, 1938.

Tüccar, Zülfikar. "İbn Sellâm el-Cumahî". C.20. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1999.

Tülü, Ali. *Mahmud Şakir ve Cahiliye Şiiri.* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.

el-Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn. *Dîvânu Ebi't-Tayyib el-Mütenebbî bi-şerh Ebi'l-Bekâ el-Ukberî el-müsemmâ bi't-Tibyân fî şerhi'd-Dîvân*. thk. Mustafa es-Sekkâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafîz Şelebî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1978.

el-Ya'lâvî, Muhammed. *Eştât fi'l-luga ve'l-edeb ve'n-nakd.* Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992.

el-Yağmûrî, Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Ahmed. *Nûrü'l-kabes el-muhtasar mine'l-Muktebes.* thk. Rudolf Sellheim. Wiesbaden: Franz Steiner, 1384/1964.

Yalar, Mehmet. "İslami Arap Şiiri ve Hz. Peygamber". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt.18, Sayı.1 (2009).

Yalar, Mehmet. "Cahiliye Şiirinin Tarihsel Gerçekliği Problemi". *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2018).

Yazıcı, Hüseyin vd. "İbn Kuteybe". C.20, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1999.

Yıldırım-Şimşek, Ali ve Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri.* 6. Basım. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006.

Yıldız, Musa. "Tabakâtü'ş-şu'arâ'". C.39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2010.

Yılmaz, İbrahim. "Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol". (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi SBE, 1997).

Yorulmaz, Nilüfer Kalkan. "İbn Sa'd'ın et-Tabakatu'l-kübra ve İbn Sellâm el-Cumahi'nin Tabakatu Fuhuli'ş-şuara'sından Hareketle Hicri III. asır Tabaka Anlayışına Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım". (Ed.) Hidayet Aydar, *İslam Telif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı* içinde, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*. 2. Basım. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs.* thk. kolektif. Kuveyt: Vizâretü'l-İrşâd ve'l-Enbâ' fi'l-Kuveyt, 1965-2001.

ez-Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım. *el-Îzâh fî 'ileli'l-nahv.* thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1406/1986.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'.* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 3. Basım. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnüssûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye.* gözden geçiren: Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Hilâl, 1957.

Zeydân, Corcî. *İslâm Uygarlıkları Tarihi*. çev. Nejdet Gök. 5. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Zeynî, Mahmûd Hasan. "Muhammed b. Sellâm el-Cumahî râidü'n-nakdi'l-mevdû'î fi'l-karni's-sâlis el-hicrî". *Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Türâsi'l-İslâmî*, Sayı.4 (1981).

ez-Ziriklî, Hayrüddîn. *el-A'lâm.* 15. Basım. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

ez-Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn.* thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. 2. Basım. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1984.

DİZİN

A

A‘şâ Bâhile, 169, 292
A‘şâ Benî Kays, 271
Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî, 75
Abdullah b. Kays, 303, 304
Abdülmuttalib, 15, 170, 198, 237, 238, 330
Abîd b. Abras, 160, 248
Adî b. Zeyd, 21, 160, 168, 295, 296
Ağleb, 108, 160, 161, 162, 169, 229
Ağleb el-İclî, 108, 160
Ahmed Sakr, 21, 49, 65, 81, 132, 316, 317, 324, 325, 326
Ahtal, 65, 71, 90, 100, 114, 168, 176, 189, 285, 286, 289, 296, 298, 299, 302
Ahvas, 64, 168, 304
Alkame b. Abede, 160
Alkame el-Fahl, 32, 323
Amîre b. Târik el-Yerbû‘î, 194
Amr b. Külsûm, 51, 161, 168, 194, 244, 275, 276, 277, 282, 288
Antere, 51, 101, 168, 275, 276, 287, 288
Aristo, 5, 195, 196
Asmaî, v, 3, 4, 6, 11, 13, 14, 21, 29, 34, 44, 45, 52, 60, 69, 70, 71, 73, 74, 78, 83, 86, 89, 91, 92, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 122, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 138, 139, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 167, 174, 176, 181, 182, 183, 187, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 201, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 221, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 234, 235, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 272, 276, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 289, 290, 304, 308, 309, 310, 311, 316, 317, 319, 323, 329, 330
Asmaiyyât, 78, 85, 183, 256, 272

B

Bağdat, 22, 42, 62, 64, 69, 80, 102, 105, 121, 124, 125, 126, 137, 164, 196, 221, 222, 292, 296, 315, 318, 319, 322, 323, 327, 328, 330, 331, 332
Bahreyn, 169, 170, 181, 278, 287, 294, 296, 301, 311
Bâkıllânî, 27, 321
Basra, 4, 56, 61, 65, 66, 69, 72, 73, 86, 90, 92, 98, 103, 105, 107, 108, 109, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 126, 146, 164, 192, 213, 223, 246, 248, 249, 270, 276, 277, 283, 289, 307, 326
Benî Esed, 254, 255, 256, 261
Benî Kinâne, 254, 255, 263
Benû Esed, 23, 262, 263
Beşşâr b. Bürd, 65, 90, 127, 303, 304
Bizans, 102
Buhârî, 46
Bürde, 291

C

Câhiz, 1, 2, 5, 14, 23, 34, 35, 40, 48, 65, 70, 71, 73, 77, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 97, 99, 100, 101, 109, 119, 120, 121, 123, 124, 130, 158, 159, 161, 183, 189, 196, 198, 203, 217, 218, 221, 237, 238, 283, 289, 294, 296, 305, 318, 319, 323, 327, 330, 331
Cemheretü eş‘âri’l-Arab, 48, 184, 326
Cemîl, 14, 107, 168, 304
Cemîl XE "Cemîl" b. Ma‘mer, 107
Cerîr, 65, 66, 71, 89, 97, 100, 114, 168, 176, 189, 210, 241, 246, 284, 285, 286, 289, 298, 299, 302, 321, 331

D

Dirhem b. Zeyd, 170, 280

E

Ebî Uyeyne, 304
Ebû Amr, 4, 43, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 81, 84, 85, 89, 91, 94, 96, 97, 98, 99,

101, 102, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 114, 115, 118, 120, 122, 124, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 137, 139, 145, 146, 147, 148, 160, 174, 183, 189, 191, 203, 205, 207, 208,210, 211, 212, 213, 225, 246, 247, 265, 270, 276, 280, 285, 286, 289, 290, 304, 307, 308, 309, 310, 311, 316, 325, 328
Ebû Amr b. Alâ, 4, 70, 126, 129, 307, 316
Ebû Ca'fer en-Nehhâs, 80
Ebû Ca'fer Mansûr, 69
Ebû Halîfe, 122, 131, 178
Ebû Hâtim, 3, 21, 43, 69, 70, 110, 111, 112, 113, 124, 130, 148, 150, 158, 161, 176, 189, 193, 229, 241, 242, 243, 245, 246, 254, 255, 257, 265, 270, 284, 287, 289, 305, 324, 329
Ebû Mûsâ, 27, 321
Ebû Nüvâs, 127, 304
Ebû Saîd es-Sükkerî, 66, 130, 331
Ebû Temmâm, 128, 305
Ebû Ubeyde, v, 11, 66, 71, 73, 74, 81, 89, 91, 103, 126, 129, 130, 134, 139, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 162, 167, 175, 176, 182, 183, 187, 188, 191, 195, 223, 224, 225, 230, 234, 249, 250, 251, 252, 255, 266, 269,270, 271, 276, 277, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 288, 298, 304, 308, 309, 310, 311, 321, 331
Ebû Zeyd el-Ensârî, 74
el-Beyân ve't-tebyîn, 2, 70, 92, 183, 319
el-Cumahî, ii, iv, v, vii, 4, 8, 10, 12, 13, 14, 15, 53, 120, 124, 125, 135, 138, 151, 163, 166, 170, 283, 298, 315, 318, 319, 322, 327, 329, 330, 332, 333
el-Hâris b. Va'le, 259
el-Murakkış el-Ekber, 240
el-Mütenebbî, iv, 263, 264, 313, 332
Emîn, 24, 58, 61, 69, 70, 72, 80, 115, 188, 259, 321, 326, 327
Esed, 72, 79, 80, 82, 91, 94, 97, 102, 103, 107, 125, 128, 204, 209, 210, 211, 213, 220, 232, 233, 254, 255, 256, 261, 272, 322
Esved b. Ya'fur, 155, 168
Evs b. Hacer, 97, 107, 149, 158, 168, 296, 304

F

Fahl, 32, 323
Fars, 102, 121
Ferezdak, 65, 66, 71, 90, 97, 99, 100, 114, 166, 168, 176, 186, 189, 210, 241, 249, 253, 254, 256, 257, 258, 260, 263, 264, 272, 284, 285, 286, 289, 298, 299, 302, 321, 323, 331
Find ez-Zimmânî, 240, 316
Fuat Sezgin, viii, xi, 79
Fuhûle, 5, 14, 15, 21, 34, 70, 71, 92, 97, 100, 101, 103, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 124, 127, 128, 131, 138, 139, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 176, 182, 183, 184, 189, 193, 194, 195, 201, 204, 211, 213, 225, 226, 229,230, 231, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 254, 255, 256, 258, 265, 269, 270, 272, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 289, 323

G

Gassâniler, 268

H

Habeş, 102
Haccâc, 28, 150, 216, 217, 328
Hâdî, 69
Halef el-Ahmer, 73, 126, 210, 212, 219, 308
Hâlid b. Velîd, 293, 300
Halîl b. Ahmed, 71, 74, 75, 78, 103, 105, 128, 130, 145, 147, 194, 240, 241, 323
Hallâd el-Bâhilî, 219
Hammâd er-Râviye, 72, 78, 210, 322
Hansâ, 29, 30, 99, 169, 173, 284, 292, 301, 317
Hâris b. Hillize, 51, 168, 275, 276, 288
Hârûnürreşîd, 69
Hassân b. Sâbit, 25, 28, 29, 34, 44, 45, 52, 53, 99, 166, 170, 173, 287, 295
Hâşim b. Abdimenâf, 237, 238
Hattâbî, 40, 329
Hind bint Huss, 240
Hint, 4, 64, 67, 102, 121, 323
Hîre, 20, 21, 34, 35, 93, 98, 268, 295, 296, 311
Hudbe b. Haşrem, 107
Husayn b. Humâm, 147
Huveydira, 147, 159
Hüzeyl, 102, 103
Hz. Ömer, 2, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 90, 115, 116, 130, 192, 272, 329

İ

İbn Abdürabbih, 216, 258, 324
İbn Ahmer el-Bâhilî, 158
İbn Fâris, 21, 241, 324

İbn Herme, 90, 150
İbn Hişâm, 182, 324
İbn İshâk, 108, 179, 180, 191, 192, 194, 197, 198, 199, 200, 202, 205, 212, 215, 234, 236, 237, 276, 281, 309, 324
İbn Kuteybe, 2, 5, 12, 25, 29, 32, 35, 36, 44, 50, 83, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 99, 106, 107, 118, 119, 121, 127, 130, 148, 152, 161, 184, 185, 186, 187, 196, 218, 226, 227, 256, 257, 266, 267, 268, 274, 286, 290, 303, 305, 324, 332
İbn Manzûr, 140, 161, 216, 221, 222, 223, 225, 241, 324
İbn Mâseveyh, 124, 125, 126, 164
İbn Nûh el-Utârîdî, 223
İbn Sa‘d, 116, 125, 144, 145, 146, 148, 151, 162, 325
İbn Tabâtabâ, 5, 68, 77, 79, 187, 328
İbn Tayfûr, 80
İbn Üzeyne, 150
İhsan Abbas, 3, 10, 25, 59, 71, 150, 210, 320, 323, 325, 326
İmruülkays, 3, 17, 32, 33, 34, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 62, 90, 100, 101, 138, 142, 143, 144, 154, 155, 158, 166, 167, 168, 175, 176, 181, 185, 239, 244, 247, 249, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 280, 285, 286, 293, 298, 299, 300

I

Îsâ b. Ömer, 75, 277

K

Ka‘b b. el-Eşref, 170, 297
Ka‘b b. Sa‘d, 101, 169, 244, 287, 292
Ka‘b b. Züheyr, 44, 107, 168, 173, 244, 290, 291, 292, 331
Kays, 30, 56, 102, 103, 168, 170, 248, 271, 295, 296, 303, 304
Kays b. Hatîm, 295, 296
Kilpatrick, 11, 12, 290, 303, 304, 326
Kisrâ, 260
Kudame b. Ca‘fer, 77
Kûfe, 56, 61, 65, 72, 86, 90, 92, 98, 103, 107, 108, 114, 115, 118, 119, 120, 249, 277, 307
Kureyş, 20, 31, 40, 52, 53, 120, 294, 295, 301, 303
Küleyb, 238
Kümeyt el-Esedî, 222
Küseyyir, 58, 59, 62, 64, 100, 101, 168, 276, 277, 298, 299, 320

L

Lakît b. Ya‘mer, 260
Lebîd b. Rebîa, 2, 46, 161, 168, 173, 202, 218, 244, 271, 290, 292
Leylâ Ahyeliyye, 284

M

Mâlik b. Nüveyre, 223
Mansûr, 66, 321
Masnu, 215, 216, 219, 221, 223, 225, 230
Medine, 20, 46, 49, 53, 55, 90, 98, 115, 169, 170, 181, 277, 278, 287, 294, 296, 301, 315, 324
Mehdî, 5, 69, 74, 80, 81, 82, 102, 319, 322, 323, 329
Mekke, 9, 13, 14, 20, 31, 35, 46, 53, 61, 79, 90, 98, 115, 169, 170, 181, 218, 277, 278, 287, 294, 295, 296, 299, 301, 320, 325, 331
Mervân b. Ebû Hafsa, 75
Merzûkî, 259, 260, 262, 327
Merzübânî, 25, 32, 33, 44, 45, 75, 99, 162, 226, 229, 274, 286, 327
Mevzu, 72, 225, 228, 322
Mu‘akkir el-Bârikî, 160
Mu‘tasım, 69
Muallakât, 57, 72, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 105, 317
Mufaddal ed-Dabbî, 72, 78, 81, 210, 240, 276
Mufaddaliyyât, 72, 78, 81, 82, 84, 85, 105, 129, 183, 240, 272, 320, 325
Munahhal el-Yeşkürî, 268
Mûsâ b. Câbir, 262
Müberred, 5, 56, 130, 321, 328
Müfte‘al, 221, 223, 225
Mühelhil b. Rebîa, 34, 160, 180, 226, 238
Müseyyeb b. Ales, 147, 169
Mütecerride, 268
Mütelemmis, 147, 169
Mütemmim, 169, 223, 224, 230, 234, 235, 292, 293, 300

N

Nâbiga ez-Zübyânî, 3, 24, 32, 54, 142, 168, 244, 255, 266, 267, 268, 315, 320, 330
Necid, 102
Nedîm, 74, 76, 80, 95, 118, 120, 122, 129, 131, 132, 134, 135, 136, 177, 183, 328
Nekâiz, 66, 331
Nu‘mân b. Münzir, 34, 244, 268
Nusayb, 64, 100, 101, 168, 304
Nusayb XE "Nusayb" b. Rebâh, 100

Ö

Ömer, 182, 324
Ömer b. Ebî Rebîa, 61, 62, 63, 64, 303, 327

R

Râî, 113, 210, 285, 286, 298, 299, 302
Rummânî, 40, 329

S

Sa'lebe b. Su'ayr, 159
Sâhib b. Abbâd, 241, 329
Scholer, 212
Selâme b. Cendel, 147, 160, 169
Selm el-Hâsir, 127
Sîbeveyh, 74, 103, 104, 105, 145, 152, 217, 219, 258, 259, 318, 330
Süyûtî, 27, 321

Ş

Şa'bî, 217, 234, 267

T

Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ, vii, 4, 10, 13, 15, 131, 132, 133, 134, 138, 148, 319, 321
Taif, 169, 170, 181, 287, 295, 296, 301
Tarafe b. Abd, 160, 248, 250, 271, 288
Tay, 23, 102, 103
Teftâzânî, 26, 332
Temîm, 99, 102, 103, 168
Tevfîk Sa'd, viii, xi, 164, 180, 215, 218, 226, 235, 237
Tufeyl el-Kinânî, 150

U

Ukâz, 23, 24, 28, 29, 31, 35, 53, 66, 93, 98, 152, 192, 267, 268
Ukberî, 264, 332
Uman, 295, 311

V

Vâsık, 69

Y

Yahyâ b. Ya'mer, 75
Yemâme, 14, 28, 283, 287, 294, 295, 301, 318, 327
Yezîd b. Dabbe, 160
Yûnus b. Habîb, 70, 71, 73, 74, 75, 103, 122, 123, 126, 129, 130, 131, 146, 147, 148, 249, 266, 276, 280, 299, 303, 304, 308, 318

Z

Zeyd el-Hayl et-Tâî, 194
Züheyr b. Ebî Sülmâ, 36, 48, 107, 142, 168, 269, 270
Zülkurûh, 257, 272